

حضارة واحدة

سلسلة كتب مترجمة تصدرها
مؤسّسة الفكر العربي

انزيـــاح المركزيّة الغربيّة

نقد الحداثة لدى مثقّفي ما بعد الكولونياليّة الصينيّين والعرب والهنود

توماس بريسّون

La Découverte

ترجمة: د. جان ماجد جبّور

انزياح المركزيّة الغربيّة

نقد الحداثة لدى مثقّفي ما بعد الكولونياليّة الصينيّين والعرب والهنود

حضارة واحدة
سلسلة كتب مترجمة تصدرها
مؤسّسة الفكر العربي



انزياح المركزيّة الغربيّة

نقد الحداثة لدى مثقّفي ما بعد الكولونياليّة الصينيّين والعرب والهنود

توماس بريسّون

ترجمة: د. جان ماجد جبّور

الطبعة الأولى بالعربيّة 2019م – 1441هـ
ISBN: 978-9953-0-4984-7
سعر الكتاب 15$

المُراجعة اللّغويّة والتدقيق:
مركز البحوث والدراسات في مؤسّسة الفكر العربيّ



مؤسّسة الفكر العربيّ
شارع الجامع العمري، الوسط التجاري، بيروت
ص.ب.: 524-11 بيروت - لبنان
هاتف: 100 997 1 961+ - فاكس: 101 997 1 961+
www.arabthought.org - info@arabthought.org

المحتويات

مقدّمـــة

منذ سـنواتٍ عدّة تُشـكّل الهَيمَنـة الغربيّة موضوعاً لمُراجعـاتٍ نقديّة مهمّة: ففي أفريقيا وأميركا الجنوبيّة وآسيا وفي العالَم العربيّ، عاود رجـالُ فكـرٍ إطلاق ورشـة عمـل نظريّة مفتوحـة أعقبت عمليّـات إنهاء الاسـتعمار، لكن ما لبث أن تمّ التخلّي عنها جزئيّاً منذ انحسـار الآمال القوميّـة في السـبعينيّات من القـرن الماضي. أثار هـؤلاء المثقّفون مسـألة اسـتمرار المركزيّة السياسيّة والفكريّة للغرب: كيف يحصل إنّه بعـد عقود عدّة مـن نهاية الإمبراطوريّات الاسـتعماريّة، لا يزال عالَمنا يعتمد على المَعارف التي تمّ تعميمها أصلاً لترسـيخ أقدام الفتوحات الإمبرياليّـة؟ لمـاذا لم يترافـق إنهاء الاسـتعمار السياسـي مع إنهاء الاسـتعمار العِلمي، ممّا يُسـهم مجدّداً في تعدّد مَراكِز إشـعاع عالَم الفكـر؟ ردّاً علـى هذه الأسـئلة، تـمّ إطلاق أُطـر بحثيّة ابسـتمولوجيّة وسياسـيّة عدّة[1]. وإذا كان كلّ مَسـار قد سـلك مسـلكاً خاصّاً، إلاّ أنّ

(1) يشـير جـان - لويـس فابيانـي إلـى الطابـع الإبسـتمولوجي والسياسـي للحداثـة والإشـكاليّات التـي نجمـت عنهـا. أنظـر جـان- لويـس فابيانـي: «إعـادة التفكيـر فـي التنوير أو التفكير فـي التنويـر لأوّل مـرّة؟»،

جميـع تلك المشـروعات هدفت إلـى إعادة النظر فـي الارتدادات التي نجمـت عـن تعميم الفكـر الأوروبي. هـذا الكِتاب يهتمّ بشـكلٍ خاصّ باثنتَيـن منهـا: «الكونفوشيوسـيّة الجديـدة»، التـي بـدأت فـي مطلع القرن العشـرين في آسـيا، ثمّ أُعيد إحياؤها عند منعطف السبعينيّات والثمانينيّـات مـن قبل باحثيـن أميركيّين ينحدرون من أصـولٍ صينيّة، و«دراسات ما بعد الكولونياليّة»، وهي ثمرة التعاون بين مفكّرين عرب وهنود يعملون كذلك في جامعات أميركا الشماليّة.

لمّا كانت المجموعة الأولى قد لاحظت أنّ المجتمعات الآسيويّة تواصل الاعتمـاد علـى مفكّـري أوروبـا وأميركا الشـماليّة، اقتـرح المنضوون تحـت لوائها إحياء المُعتقدات الكونفوشيوسـيّة، بحثـاً عن المفاهيم والنماذج التي يُمكن أن تشكّل بديلاً مقابلاً لتلك الموجودة في الغرب. وقـد نجمَ عن هذا العمل المُقارن مشـروعٌ واضـح المعايير ذو أبعادٍ عالميّـة، لأنّ المقصـود لـم يكُن التسـاؤل عن كيفيّة إعـادة بناء تقليدٍ معيّـن يمكـن أن تتبنّاه مجتمعات آسـيا الحديثة فحسـب، ولكن أيضاً كيف يُمكن للغرب الغارق في تناقضات الحداثة الخاصّة به أن يسـتلهم الإرث الآسـيوي. فبالطريقـة نفسـها التـي بُنيت فيها آسـيا المُعاصرة علـى أفـكار عصر التنوير الأوروبي وما اسـتتبعه، هـل يُمكن للمبادىء التي وضعها كونفوشـيوس وتلامذته أن تشـكّل بدَورهـا مصدرَ إلهامٍ للغربيّين المُصابين بالارتباك أمام تعثُّر المشروع الذي صنعَ حداثتهم؟

مـن منطلقـات مختلفة، طرحَ العديد مـن الباحثين الهنـود، منذ نهاية السـبعينيّات من القرن الماضي، أُسـسَ تفكيرٍ نقدي، تأريخي ونظري،

J.-L. Fabiani, «Rethinking the enlightenment or thinking the enlightenment for the first time?», **Approaching Religion**, vol. 1, n° 2, décembre 2011, p. 7.

حـول إرث الحداثـة الغربيّـة، مُسـلّطين الضـوء علـى التبـاس الفضـاء المفاهيمـي الذي وضعه الاسـتعمار بيـن أيدي الهنـود، الذين أُلزموا على استخدام أدوات المُستعمِر (العلوم الحديثة، الديمقراطيّة، اللّغة الإمبراطوريّـة، ومـا إلى ذلـك) للتفكير فـي واقع خضوعهـم للهَيمَنة. تمحـورت عمليّـات التفكيـر هـذه حول مشـروع تفكيك هـذه الهَيمَنة بالـذّات، مـن خلال رفض ادّعـاءات الغـرب بمشـروعيّته العالَميّة. وقد طُرحت مسـألة العلاقة بيـن الهَيمَنة السياسـيّة والهَيمَنة الفكريّة في الوقت نفسـه من قبل مثقّفين عرب فـي أثناء النقاش الذي دار حول الاستشـراق، والـذي انطلق مـع صدور كِتاب إدوارد سـعيد الذي حمل العنوان نفسـه: **الاستشـراق**. هـذا، ولم يكُـن التفكيـر التجريبي لدى هـؤلاء المثقّفيـن مُنفصلاً عن المنحـى المعياري: لم يكُـن المطلوب الإحاطة بالطريقة التي اسـتخدمها الاسـتعمار لفرض الخريطة الفكريّة على العالَم فحسب، وإنّما السعي لإيجاد طرائق مَعرفيّة متعدّدة خارج أُطـر الغـرب أو «ما بعـد غربيّة». وقد تلاقت عمليّـات تفكير المثقّفين الهنود والعرب بدءاً من ثمانينيّات القرن الماضي، وذلك بفضل التحاق هـؤلاء للعمـل فـي الجامعـات الأنغلوسكسـونيّة وانتشـار نصوصهم (المكتوبة باللّغة الإنكليزيّة)، ما أعطى لنقدهم بُعداً عالَميّاً.

من المؤكّد أنّ هذه الحركات بعيدة كلّ البُعد عن اختصار مجموع النقد المُعاصِـر الموجَّه للغرب، الذي كان سـيغتني لـو تمّت موازنته بأعمال مثقّفيـن آخريـن فـي قارّات أخـرى، وفي جامعـات أخرى أو خـارج هذه الجامعـات، تُخضِع مسـألةَ هَيمنة أنظمة الفكـر ذات الأصول الأوروبيّة للمُراجَعة. لكنّ الشموليّة ليست الهدف من هذا الكِتاب. بدلاً من ذلك،

إنّــه من خلال عرض النصـوص العائدة لهذَين التيّارَين وتسـليط الضوء على الفاعلين فيهما، يلجأ إلى مُسـاءلة سوسيولوجيّة سياسيّة دقيقة: لماذا وكيف كان انتقاد الغرب من نِتاج مثقّفين «مُستغربين»، وبعضٌ منهم يعيش ويعمل في قلب هذا الغرب بالذّات؟

التغريب وانتقاد الغرب

إنّ الوصـف الموجـز الـذي قدّمنـاه عـن الكونفوشيوسـيّة الجديـدة والدراسـات ما بعد الكولونياليّة يشـدّ الأنظار إلى إحدى مميّزات هذه الحركات: لقد تطوّرت بين مثقّفي الشتات البَعيدين جدّاً عن مَواطنهم الأصليّة والمؤطّرين في الجامعات الأميركيّة، التي تشـكّل رمز الهَيمَنة الفكريّـة الغربيّة المُعاصِرة. وهناك مُفارَقة تظهر للعيان، تشـكّل مادّة للدرس في كِتابنا: إنّ قسماً مهمّاً من النقد ما بعد الكولونيالي الحالي تدعمـه المؤسّسـات الجامعيّـة لبلـدان الشـمال، وهو نِتـاج مفكّرين مُسـتغربين، ولا يكتسـي قيمتـه إلّا بفعـل عمليّـات تـداوُل (الأفـراد والأفكار) بين العوالِم الاستعماريّة السابقة والغرب.

من المسلّم به أنّ هذا الأمر ليس مُفاجِئاً أو خارجاً على المألوف، كون أيّ حُكم على الغرب يفترض، بالأساس، حدّاً أدنى من معرفة هذا الغرب بالـذّات. من هنا، ترتبط حدّة النقد لدى هؤلاء الكتّاب بعمليّة تغريبهم، أي بقدرتهـم على التحرّك داخل الأنظمة الفكريّة والسياسـيّة الغربيّة. علاوة على ذلك، إنّ الاحتكام للتاريخ يؤكّد لنا كيف أنّ هناك تلازماً بين التغريب والاستعداد لنقد الغرب. على سبيل المثال، في العالَم العربي، شـكّلت الحملة الفرنسـيّة على مصر فـي العام 1798 بقيـادة بونابرت تحدّياً أدّى في الوقت نفسـه إلى اسـتثارة شكلٍ من أشكال الحماسة

للمَعـارف الأوروبيّـة، كمـا وإلى ردّة فعـل عنيفـة إزاء الإمبرياليّة التي اسـتندت إليها هذه المَعارف في انتشـارها. هناك قسـم من العُلماء ارتأى الانخراط في هذا السـياق المَعرفي الجديد واسـتلهامه من أجل بناء حداثة إسـلاميّة، مثل جمال الدّيـن الأفغاني ومحمّد عبده، اللذَين أسّسـا مشـروعهما الإصلاحي على الغَرفِ من مُنجزات العلوم الحديثة التي درسوها في أوروبا؛ فيما ارتأى آخرون العودة الجذريّة إلى التراث، وهـو الموقف الذي اعتُبر شـكلاً من أشـكال المُواجَهـة الأيديولوجيّة. لكنّ هذا الموقف السياسـي المُحافِـظ كان في الواقع من نِتاج فئات متعمّقة في الحداثة، ذلك أنّ إعادة اختراع الخطاب التقليدي كان يرتبط بتعْبِئـة المَـوارِد التراثيّة مع إدراجها في إطارٍ مفاهيميّ حديث[2]. بذلك يكون مؤسّسـو الإسـلام السياسـي المُحافِظ أيضاً من الناقلين بحذر للحداثـة الغربيّة التي لم يعُد بالإمكان القفز فوقها: فرشـيد رضا الذي طالمـا اعتُبر أحد المفكّرين الرئيسـين للحداثـة العربيّة، انتهى به الأمر إلى السـلفيّة في الشـطر الثاني من حياته؛ أمّا سيّد قطب، من ناحيته، وقبـل أن يصبح المنظِّر لعقيدة الإخوان المُسـلمين، فقد تعمَّق كثيراً بأفـكار الغرب التقدميّة. حتّى بالنسـبة إلى الذيـن وقفوا مَوقفاً رفضيّاً صارماً من الحداثة الأوروبيّة، شـكّلت هذه الأخيرة بالنسبة إليهم فضاءً

---

(2) إريك هوبسباوم وتيرانس رانجيه، **اختراع التراث**؛
Eric Hobsbawm et Terence Ranger, **L'Invention de la tradition**, Paris, Amsterdam, 2006.
إنّ إعـادة صياغـة المَـوارد التراثيّـة بطريقـة حديثـة لا يجـب أن تقودنـا إلـى الاسـتنتاج بـأنّ الحصيلـة سـوف تكـون قطيعـة تامّـة مـع الخطابـات الأصليّـة التـي جـرى الاسـتناد إليهـا. مـن أجـل نقـد للحيّـز البنائـي الموجـود غالبـاً فـي هـذه التحليـلات، أنظـر، ديجـان ديميترجيفيـك (إشـراف)، **صياغـة التقاليـد. اختـراع الحداثـة**،
Dejan Dimitrijevic (dir.), **Fabrication des traditions. Invention de modernité,** Paris, Maison des sciences de l'homme (MSH), 2004.

مفاهيميّاً يستحيل تجاهله. فالغرب طوّر إلى حدّ كبير المَوارد النظريّة والجدليّة الضروريّة للتمكّن من نقده[3].

ويُمكن ملاحظة الشيء نفسه بما يعود للهند، حيث الهندوسيّة والإسلام أَنتجا قديماً نُظماً عِلميّة. وأتى استعمار البلد ليخلّ بهذا التوازن من خلال إدخال نظريّات وفلسفات مُختلفة من شأنها أن تُعيد هَيكلة مساحة ما يُمكن التفكير به. للمُفارَقة، هنا أيضاً، أدّى تطوُّر الفكر المُناهِض للهَيمَنة إلى إنتاج عمليّات تهجين متعدّدة. وقد وجدَ جزءٌ كبير من المثقّفين في الفكر الغربي سلاحاً للانقلاب على سيطرته، سواء تعلّق الأمر بالماركسيّة أم بالتقليد الديمقراطي الذي لا يزال

(3) حول المحطّة الفاصلة التي تشكّلها الحملة الفرنسيّة على مصر، أنظر هنري لورانس وآخرون، **الحملة الفرنسيّة على مصر**،
Henry Laurens et al., **L'Expédition d'Égypte**, Paris, Armand Colin, 1989.
وحول تطوّر الفكر الإصلاحي الإسلامي، أنظر ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة**، بيروت، دار نوفل 1996. من أجل التعمّق في العلاقة المعقّدة بين الإسلام السياسي والحداثة، أنظر، فرانسوا بورغا، **وجهاً لوجه مع الإسلام السياسي**،
François Burgat, **L'Islamisme en face,** Paris, La Découverte, 1995,
وآلان روسيّون، **الفكر الإسلامي المعاصر**،
Alain Roussillon, **La Pensée islamique contemporaine. Acteurs et enjeux**, Paris, Téraèdre, 1995.
وحول سيّد قطب بشكل خاصّ، أنظر، آلان روسيّون، «مسارات إصلاحيّة: سيّد قطب وسيّد عُويس»؛
A. Roussillon, «Trajectoires réformistes. Sayyid Qutb et Sayyid 'Uways. Figures modernes de l'intellectuel en Égypte», **Égypte/ Monde arabe**, vol. 1, n° 6, 1991, pp. 91-139;
وحول رشيد رضا، أنظر، ماهر شريف: «الإصلاح الإسلامي والإسلام السياسي: استمراريّة أو قطيعة؟»،
Maher Charif, «Réformisme musulman et islam politique. Continuité ou rupture?»,
ضمن كِتاب بيار- جان لويزار (إشراف)، **الصدمة الاستعماريّة والإسلام**،
Pierre-Jean Luizard (dir.), **Le Choc colonial et l'islam**, Paris, La Découverte, 2006, pp. 517-532.

يُثيـر في الهند بعـض التفسـيرات الراديكاليّة[4]. وهنا مـرّة أخرى، أدّى التغريب دَوراً متناقضاً في النقد، حيث شـكّلت المعرفة الأوروبيّة نواةً للسـيطرة، وفـي الوقت نفسـه إحدى الوسـائل للتصدّي لهـذه العقدة المُستعصية.

مـع اختلاف الحال، كان علـى المثقّفين الصينيّيـن أن يُواجِهوا مُفارَقة مُماثلـة وضعتهم في مطلع القرن العشـرين أمام انهيار نظامٍ فكريّ كان يشـكِّل أحـد أقدم التراثـات الثقافيّة في العالَـم. فقد أدّى تفكّك الكونفوشيوسـيّة في العصر الحديث[5]، والتي كانت تشـكِّل حتّى ذلك الحيـن، حجر الأسـاس للنظام المؤسَّسـي والعِلمـي الصيني، إلى فتح الطريق أمام إحلال نُظمٍ سياسـيّة وفكريّة غربيّة. وقد تسبَّبت عمليّات إعادة التشـكُّل هذه بمجموعة متنوّعة مـن ردّات الفعل[6]: نحن نعرف أهميّـة الماركسـيّة فـي قـدَر الصيـن، كمـا نعرف أيضـاً أهميّـة الفكر اللّيبرالي كحاملٍ لنَهجٍ مُقاوِم في وجه الاعتداءات الإمبرياليّة. بدءاً من عشـرينيّات القرن الماضي كانت هنـاك أيضاً محاولات أولى لإعادة بناء الكونفوشيوسـيّة التي يُمكن للصين أن تؤسِّس عليها الحداثة الخاصّة

---

(4) أرجـون أبـادوراي، **وضـع الإنسـان العالمـي**؛ بارثـا تشـاترجي، **سياسـة المحكوميـن. السياسـة فـي معظـم بلـدان العالـم**،

Arjun Appadurai, **Condition de l'homme global**, Paris, Payot, 2013 ; Partha Chatterjee, **The Politics of the Governed. Politics in Most of the World,** New York, Columbia University Press, 2004.

(5) جوزيف ليفنسون، **الصين الكونفوشيوسيّة ومصيرها الحديث. ثلاثيّة**،

Joseph R. Levenson, **Confucian China and its Modern Fate. A Trilogy**, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1968.

(6) أنظر، مارل غودمان وليو أو- فان لي، **تاريخ ثقافي للصين الحديثة**،

Merle Goodman et Leo Ou-fan Lee, **An Intellectual History of Modern China,** New York, Cambridge University Press, 1992.

بهـا. هنا أيضـاً، انطلقت المشـروعات الثقافيّة الأهمّ لـدى المثقّفين المُستغرِبين، المتضلّعين بعلوم الغرب، من فلسفة وعلوم اجتماعيّة، أو نظريّات سياسيّة. هكذا رأينا التغريب ورفض الغرب يتقدّمان بشكلٍ مُتلازِم.

المَسار الاجتماعيّ لفاعِلي ما بعد الكولونياليّة ونقّادها

يُبيّن التذكير التاريخي الموجَز أعلاه كيف أنّ الانتقادات الموجَّهة للغرب منـذ الاحتكاكات الأولى مع النُّظـم الإمبرياليّة، كانت من نِتاج مفكّرين مُسـتغرِبين، والعـدد الأكبر منهـم، أكانوا طلّاباً أم رجـال فكر مَنفيّين في أوروبا وأميركا الشـماليّة «تواجدوا [...] ضمن البنى المؤسّسـيّة المُهيمِنـة في العواصم الكبرى»[7]. بيد أنّ هذا الربط المُنافي للمنطق بيـن التغريـب ونقد الغرب لـم يكُن إلّا نادراً موضـوع تحليل تحت هذا العنوان بالذّات. فقد أشارت دراسات عدّة إلى تكرار هذه الظاهرة، لكنّ قلّة منها سـعت إلى فهْم أسـبابها وتمظهراتها. من هنا، فإنّ الأهميّة التي يكتسـيها البحث في السوسـيولوجيا السياسيّة لمَسارات مثقّفي مـا بعد الكولونياليّة، كما نقترحه، تعود إلى قدرته في المسـاعدة على الكشـف. إنّه يسـمح بالإحاطة بظروف المُناقشات ما بعد الكولونياليّة مـن خلال الإضاءة على صانعيها وعلـى تنقّلاتهم بين المناطق الطَرَفيّة فـي الجنـوب (التـي يتحدّثـون باسـمها) والمَراكز في الشـمال (حيث يكتبون ويعملون).

(7) إعجاز أحمد، **في النظريّة: الطبقات، القوميّات، الآداب**،
Aijazuddin Ahmed, **In Theory. Classes, Nations, Literatures,** Londres, Verso, 1992.

هكذا، إذا كان المثقّفون العرب والهنود لوحدهم قد جَاهروا بالانتساب إلى الدراسات ما بعد الكولونياليّة (لأنّ الكونفوشيوسيّين الجُدد، كما سوف نرى، ينتمون إلى تاريخ وتقاليد فكريّة مُختلفة)، فإنّ بإمكاننا وضْع الجميع في خانة الفاعلين «ما بعد الكولونياليّين» بالمعنى المحدَّد الذي نعطيه للمُصطلح في هذا الكِتاب، أي إنّهم ينتمون إلى العصر أو الزمن[8] الذي بدأ مع نهاية الاستعمار الأوروبي. إنّه زمنٌ يشوبه الالتباس: فهو أعطى الإشارة رسميّاً لوضع حدٍّ لسيطرة الغرب السياسيّة، لكنّه في الوقت نفسه حافظَ على بعض الأُطر، من خلال الإبقاء المغلّف على بعض حالات الاختلال في السلطة أو من خلال القيام بعمليّاتٍ مُلتوية هي أشبه بـ «إعادة الاستعمار»[9]. من خلال انتمائهم إلى هذا الإطار التاريخي، فإنّ المثقّفين الذين ندرسهم يُعتبرون «ما بعد كولونياليّين» بمعنى يتوزّع على ثلاثة مستويات: لقد وُلدوا في مجتمعات جنوبيّة تعرّضت لإعادة التشكُّل المَعرفي الناجم عن الهَيمَنة الأوروبيّة؛ وهُم في سنّ مبكّرة تشبّعوا من الفكر الغربي؛ ليحاولوا انطلاقاً من الغرب إعادة بناء نظام لا يحتلّ فيه هذا الغرب بالذّات المَوقع المركزي.

الانتقال الجغرافيّ والانتقال النظريّ

من خلال تسليط الضوء على العلاقات المعقّدة التي يقيمها فاعلو ما

(8) آشيل مبامبي، **ما بعد الكولونياليّة. بحث في المخيّلة السياسيّة في أفريقيا المُعاصرة.**
Achille Mbembe, **De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine**, Paris, Karthala, 2000.

(9) ياش تاندون، «إعادة استعمار الشعوب الرعايا».
Yash Tandon, «Recolonization of the subject peoples», **Alternatives**, vol. 19, n° 2, 1994, pp. 173-183.

بعـد الكولونياليّة مع الغرب الذي يُخضعونه لإعادة التقييم، في الوقت الذي يعملون فيه، يأخذ الكِتاب على عاتقه مهمّة السعي للفَهم بشكلٍ أفضـل كيـف أنّ عمليّة الانتقال ترتبط بالنقد. إنّ فكرة وجود صلة قويّة بيـن النقد مـن ناحية، والنفـي أو الاقتلاع من ناحية أخـرى، تحكم في الواقـع رؤية هذه الحركات. وقد أشـار معظـم المُراقبين بالفعل إلى أنّ نقد ما بعد الكولونياليّة لم يتمكّن من التشـكّل إلّا عندما «اسـتقرّ عـددٌ كافٍ مـن مثقّفـي ما بعـد الكولونياليّـة [...] في الغـرب»[10]. إنّها بالـذّات واحدة من النقاط القليلة التـي يتوافق عليها مُناصرو وخصوم الفكـر ما بعد الكولونيالي. في مقالٍ ريادي ومُثير للجدل، تمكّن عارف ديرليـك[11]، علـى سـبيل المثال، من إقامة صلة مباشـرة بين اسـتقرار مثقّفـي المناطق الطَرَفيّة فـي الجامعات الأميركيّة وتطوّر الدراسـات ما بعد الكولونياليّة. فهو يُعيد تفسير هذه الدراسات على ضوء وصول نخبـة مثقّفـة غير غربيّة إلـى الولايات المتّحدة تغـذّت أحكامها النقديّة من شـعورٍ بالاختلال، والتي قد تشـبه خطّة تكتيكيّة تُمكّن من احتلال مَواقـع معتـرف بها في الفضـاء الجامعي. وتتلاقى أفـكار ديرليك مع رأي جـزء مـن النخبة المثقّفة فـي العالَم الثالث، التـي ترى في هؤلاء الزمـلاء الأميركيّيـن «مثقّفين كومبرادوريّيـن»[12]، أو مع رأي مثقّفين

---

(10) أنتوني كينغ، «كتابة الفضاء الاستعماري»؛
Anthony D. King, «Writing colonial space. A review article», **Comparative Studies in Society and History**, vol. 37, n° 3, juillet 1995, pp. 541-554.

(11) عـارف ديرليـك، «هالـة مـا بعـد الكولونياليّـة. نقـد العالَـم الثالـث فـي عصـر الرأسـماليّة العالَميّـة»؛
Arif Dirlik, «The postcolonial aura. Third world criticism in the age of global capitalism», **Critical Inquiry**, vol. 20, n° 2, 1994, pp. 328-356.

(12) تيرّي إيغلتون، **ما بعد النظريّة**؛ كوامـي آبياه، **في بيت أبي. أفريقيا في فلسفة**

آخريـن أصحاب فكرٍ نقدي، مثل سـلافوي جيجك، الـذي يرى أنّ فكر ما بعـد الكولونياليّـة قد يكون محصّلة صراعٍ نفســي يرتبـط بالاقتلاع من الجذور (بعد انتقالهم إلى الغرب، يجد المثقّفون ما بعد الكولونياليّين أنفسـهم عاجزين عـن مُواجَهة الغريـب الكامن في ذواتهـم[13]). لكنّه يتلاقى أيضاً مع نقد الدراسـات ما بعد الكولونياليّة في فرنسـا، والذي يعتبر الموقف غير المتماسـك بنيويّاً للمثقّفين غير الغربيّين في قلب الغـرب هو في أصـل تطوّر الخطاب ما بعـد الكولونيالـي[14]. هنا أيضاً، قـد يمثّل الفكر مـا بعد الكولونيالي محاولة لتلخيـص التناقضات التي يعيشـها هؤلاء المثقّفون، واسـتراتيجيّة لتعزيز رأسـمالٍ رمزي مهدّد بفعل انتقالهم إلى الجامعات الغربيّة.

إنّ مثقّفي ما بعد الكولونياليّة أنفسـهم ليسوا بعيدين عن الموافقة

الثقافة؛ فيفاك شيبّر، **نظريّة ما بعد الكولونياليّة وشبح رأس المال**.
Terry Eagleton, **After Theory**, New York, Basic Books, 2004; Kwame A. Appiah, **In My Father's House. Africa in the Philosophy of Culture**, New York/ Oxford, Oxford University Press, 1992; Vivek Chibber, **Postcolonial Theory and the Specter of Capital**, Londres, Verso, 2013.

(13) سـلافوي جيجـك، «هـل أعـاد مايـكل هـارت وأنطونيـو نيغـري صياغـة البيـان الشـيوعي للقـرن الحـادي والعشـرين؟».
Slavoj Žižek, «Have Michael Hardt and Antonio Negri rewritten the **Communist Manifesto** for the twenty-first century?», **Rethinking Marxism**, vol. 13, n° 3-4, 2001, pp. 190-198.

(14) تجـدر الإشـارة إلـى أنّ الكُتّـاب القلائـل الذيـن اهتمّـوا بهـذه المسـألة يشـيرون بوضـوح إلـى تحليـل ديرليـك. أنظـر، جـان- فرانسـوا بايار، **الدراسـات ما بعـد الكولونياليّة. كرنفـال أكاديمـي**؛ جـان- لـو أمسـال، **الغـرب المعلّـق. استقصاء حـول الدراسـات مـا بعـد الكولونياليّـة**.
Jean-François Bayart, **Les Études postcoloniales. Un carnaval académique**, Paris, Karthala, 2010; Jean-Loup Amselle, **L'Occident décroché. Enquête sur les postcolonialismes**, Paris, Stock, 2008.

على مثل هذا التحليل، مع حذف البُعد السجالي بالتأكيد[15]. فلو قرأنا مذكّراتهم أو المقابلات التي تناولت سيَرَهم الذاتيّة، لتبيَّن لنا أنّ اختلال وضعهم وحالة التأرجح التي يعيشونها نتيجة استقرارهم في الغرب يفسّران انخراطهم في الميدان النقدي. يشير عنوان السيرة الذاتيّة لإدوارد سعيد، **خارج المكان** **Out of place**، إلى هذا الشعور بإنّه «ليس في مكانه أنّى كان»، أو إنّه بلا مكان خاصّ به، وهذا ما يعبّر عنه أيضاً زملاؤه الهنود. فقد تناولت غياتري سبيفاك بإسهاب وضعها كسيّدة مُهاجِرة استقرّت في الولايات المتّحدة منذ عقود ولم تتمكّن قطّ من اتّخاذ القرار بطلب تجنّسها. لترجمة المَشاعر نفسها، يشير مواطنها هومي بهابها Homi Bhabha إلى نصوص منفيٍّ آخر وصل في وقت متأخّر، سيغموند فرويد، وعلى وجه الخصوص إلى مفهومه

---

(15) أنظر على سبيل المثال مقدّمة كِتاب ديبيش شاكرابارتي **ترييف أوروبا**؛ إدوارد سعيد، **في المكان الخطأ. مذكّرات**؛ غياتري سبيفاك، **موت نظام معرفي**،
Dipesh Chakrabarty, **Provincialiser l'Europe,** Paris, Éditions Amsterdam, 2009; Edward Said, **À contre-voie. Mémoires,** Paris, Le Serpent à plumes, 2002; Gayatri Spivak, **Death of a Discipline,** New York, Columbia University Press, 2003.
أنظر كذلك المَراجع البيوغرافيّة والتاريخيّة في مقدّمة كِتاب رناجيت غوها وغياتري سبيفاك، **مُختارات من دراسات التّابع**؛ سوميت سركار، «تراجع التابع في دراسات التابع»، ضمن كِتاب بإشراف سركار، **كتابة التاريخ الاجتماعي**؛ فيناياك شاتورفيدي (إشراف)، **رسم خريطة دراسات التابع وما بعد الكولونياليّة**؛
Ranajit Guha et G. Spivak (dir.), **Selected Subaltern Studies**, New York/Oxford, Oxford University Press, 1988 ; Sumit Sarkar, «The decline of the subaltern in the subaltern studies», in S. Sarkar (dir.), **Writing Social History,** Delhi, Oxford University Press, 1997 ;Vinayak Chaturvedi (dir.), **Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial,** Londres, Verso, 2000.
ومن أجل دراسة مُماثلة تقارن بين سعيد والنخبة المثقّفة الهنديّة، أنظر ديفيد كوف، «**التأويل في مواجهة التاريخ**»؛
David Kopf, «Hermeneutics versus History», **The Journal of Asian Studies**, vol. 39, n° 3, mai 1980, pp. 495-506.

عن «الغرابة المُقلقة» أو «**Unheimlichkeit**» (التي يذكّرنا فيها بالجذر Heim أي المنزل أو «المسكن الخاصّ» باللّغة الألمانيّة، والذي يعاني المرء من حرمانه -**Un**). خلاصة القول، إنّنا نلحظ في نصوص مفكّري ما بعد الكولونياليّة إشارات متكرّرة إلى تجربة الاقتلاع والغياب الأساسي للمكان الخاصّ.

إلّا أنّ هذا النقص يعمل لدى هؤلاء كنَوعٍ من الوصمة المحفِّزة، بحيث إنّ ضعفهم يتحوّل إلى قوّة، وإلى مقدرة على طرح أسئلة جديدة: أن تجد نفسك «بين عالَمَين»، وفقاً لتعبير سعيد، يتيح لك أن ترى ما لم يعُد باستطاعة الذين ينعمون بالاستقرار من رؤيته. فالسَّير على حبلٍ مشدود، الذي يحكم مسار هؤلاء المثقّفين «الآتين من الخارج»، يجعل من المستحيل عليهم التعوّد على الأشياء، وهذا الوضع المتأرجِح حين يخلخل البداهة التي يظهر فيها العالَم لِ «أهل الداخل»، يفتح المجال أمام التفكير النقدي. هكذا يخبرنا سعيد عن مَساره: لا شيء كان يُهيّئ هذا الطفل المُنحدر من الطبقة البورجوازيّة الميسورة الفلسطينيّة لكي يصبح المتحدّث باسم قضيّة نضاليّة غالباً ما كان يعيشها عن بُعد، إن لم يكُن تحديداً تلك المسافة التي فصلته عن العالَم العربي (وعن نفسه)، الذي اكتشفه مجدّداً في السبعينيّات من القرن الماضي. وتتساءل سبيفاك، من ناحيتها، ما كانت ستكون عليه لو بقيت في مسقط رأسها كلكوتا، وقد قادها القدر لأن تكون اختصاصيّة بالأدب الإنكليزي الكلاسيكي، وهو أمر بعيد كلّ البعد عن تحوّلها إلى أيقونة للنضال النسوي العالَمثالثيّ في الولايات المتّحدة. أسوة بخصومهم، قام العديد من مثقّفي ما بعد الكولونياليّة في نهاية المطاف، بإقامة الترابط بين موقفهم المُتمايز في الولايات

المتّحـدة ومَسـارهم غيـر التقليـدي. وبالاسـتناد إلى ما يكتبـون، إنّ الانتقال الجغرافي هو الذي يسـمح بالانزياح الفكري، لكون هذا الأخير هـو الـذي يتيح لوحـده التفكير خارج الأطـر القائمـة. فالمثقّف ما بعد الكولونيالـي، وهـو المثقّـف المُنتقِل مـن مكانه الأصلـي، تمكَّن من خـلال مـروره بِـ«مُختبرات الهجـرة»[16] من أن يحرّك الحـدود المقبولة والمُعتادة لما يُمكن إخضاعه للتفكير. ومن هنا جاءت الفكرة الراسخة أنّ الفكـر مـا بعـد الكولونيالي هو وليـد هجرات مثقّفـي الجنوب إلى مَراكز المعرفة في الشمال[17].

انتقالات وتحرّكات وأماكن نقد ما بعد الكولونياليّة

سيسعى هذا الكِتاب إلى حدّ كبير لأن يبيّن كيف يُمكن تحويل «موقف اختـلاف اجتماعـي» إلى «موقف تمايز فكري» يشـكِّل أساسـاً للتفكير النقـدي. مـا لا يُمكـن إنكاره هـو أنّ المشـكلات التـي يواجهها بعض المثقّفين القادمين من مكان آخر هي إلى حدّ ما انعكاس للمَوقع غير المُتكافىء الذي يحتلّونه في مجتمعهم المضيف. بذلك، ينضم مثقّفو

(16) آلان روسيّون، **الفكر الإسلامي المُعاصِر**، مرجع سبق ذكره، ص 156.

(17) مـن أجـل الاقتصـار علـى النقـاش الفرنسـي، أنظـر، جـان- مـارك مـورا، **الآداب الفرنكوفونيّـة والنظريّـة مـا بعـد الكولونياليّـة**؛ أ. مبامبـي، أوليفيـه مونغيـن، ناتالـي لامبـرور وجـان- لـوي شـليغل، «مـا هـو الفكـر مـا بعـد الكولونيالـي»؛ آن بيرجيـه، «عبـور الحـدود. مـا بعـد الكولونياليّـة ودراسـة «النّـوع» فـي أميـركا»؛
Jean-Marc Moura, **Littératures francophones et théorie postcoloniale**, Paris, PUF, 1999, p. 6; A. Mbembe, Olivier Mongin, Nathalie Lempereur et Jean-Louis Schlegel, «Qu'est-ce que la pensée postcoloniale», **Esprit**, décembre 2006, pp. 117- 133; Anne Berger, «Traversées de frontières. Postcolonialité et études de «genre» en Amérique», **Labyrinthe**, n° 24, 2006, pp. 11-37.

ما بعد الكولونياليّة إلى ذلك الرتل الطويل من المنفيّين. على سبيل المثال، أمكن تقريب أعمال ليفي ستروس في الأربعينيّات من القرن الماضي من وضعيّته كمنفيّ في نيويورك[18]، لأنّه نُظر إليه كوسيط بين المجالات العِلميّة والسياسيّة المُختلفة، وسوف يعير عالِم الأنثروبولوجيا اهتماماً لهذه الوظائف بالذات العائدة للوساطة في مجتمعات أميركا الجنوبيّة التي كان يدرسها في ذلك الوقت. كما أَمكن ربط المنفى المفاجىء الذي عاشه نوربير إلياس، و«ملمح شخصيته المتمايز»[19] كلاجىء يهودي ألماني في إنكلترا، بقدرته على التفكير في عمليّات الترابط الاجتماعي: ففي انفصاله عن هذه العمليّات بالذّات تمكّن من رصدها موضوعيّاً بدقّة أكبر.

من أجل فهمٍ أفضل لما يحدث في المنفى أو في الهجرة، يقترح كِتابنا إيلاء أهميّة قصوى لتجربة الانتقال: لا يقتصر الأمر هنا على الانتقال الجغرافي (الهجرة)، وإنّما هناك تجربة أكثر جوهريّة، تشمل تعدُّد حالات الانتقال التي تتراكم لتجعل من هؤلاء المثقّفين أفراداً يعيشون حالاً من القطيعة الدائمة، اجتماعيّاً كما وجوديّاً. فهؤلاء «المهجّرون» إلى الغرب، كانوا بالفعل، وقبل ذلك، مُهجّرين في مجتمعاتهم الأصليّة، لأنّهم عاشوا التغريب في سنٍّ مبكّرة بفعل انتمائهم إلى

(18) لوران جانبيار، «بُنى فكر منفيّ. تشكّل البنيويّة لدى كلود ليفي- ستروس»،
Laurent Jeanpierre, «Les structures d'une pensée d'exilé. La formation du structuralisme de Claude Lévi-Strauss», **French Politics, Culture & Society**, vol. 28, n° 1, 2010, pp. 58-76.

(19) مارك جولي، **تحوّل نوربير إلياس. قصّة تقاطُع عمليّة اعتراف عِلمي: التلقّي الفرنسي**،
Marc Joly, **Devenir Norbert Elias. Histoire croisée d'un processus de reconnaissance scientifique: la réception française**, Paris, Fayard, 2012, p. 35.

المَدارس واللّغات الكولونياليّة. لكنّهم عاشـوا هذا الشـعور بالتهجير أيضـاً عنـد وصولهم إلى الغرب، إذ إنّهم هنا علـى الرّغم من تغريبهم، تمّـت إعادتهـم هذه المرّة إلـى أصولهم الأجنبيّة. هـؤلاء «الغرباء في الداخل»[20] بصفة مزدوجة، وجدوا أنفسـهم في حال من التوتّر جعلت منهـم مثقّفيـن بلا مَوقـع أو مـكان يشـعرون فيه بالارتيـاح. من هنا الافتـراض أنّ هـذه التوتّرات تقوم بدَورٍ حاسِـمٍ في بلْورة فكرٍ سِـمته القطيعـة، والـذي يُمكننا تفهّـم بُعده النقدي (يُفهم علـى إنّه محاولة لتغييـر الأُطر التفسـيريّة المُتعـارف عليها) عن طريـق إحالته إلى تجربة الانتقال التي يتشارك بها هؤلاء المثقّفون[21].

ومـع ذلك، فإنّ حالات ليفي-سـتروس أو إلياس تحثّ على اسـتخدام هـذا الإطـار من التحليل بحذر. في الواقع، في الوقت الذي كان الاثنان مقرّبَين في السـابق من الحركات اليسـاريّة، فإنّهمـا بقيا على هامش أيّ نشـاط سياسـي خلال فترة نفيهما، مبيّنين بذلك إلى أيّ حدّ يصعب

(20) بيتر غاي، **انتحار جمهوريّة**،
Peter Gay, **Le Suicide d'une république. Weimar 1918-1933**, Paris, Calmann-Lévy, 1993.

(21) بيّـن نوربيـر إليـاس بالفعـل كيـف يُمكننـا أن نفهـم عبقريّـة مـوزار (أي قدرتـه علـى تجديـد القواعـد الفنيّـة السـائدة فـي عصـره) مـن خـلال الأخـذ بعيـن الاعتبـار التوتّـرات المتعـدّدة (الاجتماعيّـة والنفسـيّة) التـي كانـت تضـع مـوزار فـي موقـع اختـلال أساسـي. أنظـر نوربيـر إليـاس، **سوسـيولوجيا عبقريّـة**، (N. Elias, **Mozart. Sociologie d'un génie,** Paris, Le Seuil, 1991). ويبـدو لنـا أنّ بيـار بورديـو يقـوم بتحليـلٍ مُماثـل إلـى حـدّ مـا ليحيـط بالمَسـار الـذي انتهجـه فلوبيـر. أنظـر بيـار بورديـو، **قواعـد الفـنّ. نشـأة وبنيـة المجـال الأدبـي** (P. Bourdieu, **Les Règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire**, Paris, Le Seuil, 1992)؛ إنـزو ترافرسـو لمـا يعـود لسـيغفريد كـراكاور، **سـيغفريد كـراكاور، مسـار مثقّـف مترحّـل** (E. Traverso, **Siegfried Kracauer. Itinéraire d'un intellectuel nomade,** Paris, La Découverte, 1994)، أو يوهـان هايلبـرون، **نشـأة السوسـيولوجيا**
(J. Heilbron, **Naissance de la sociologie,** Marseille, Agone, 2006, p. 347 et sq).

علـى التهجير أن يترافق منهجيّاً مـع أيّ التزام. من وجهة نظر تجريبيّة، يبـدو أنّ العكـس هـو القاعدة: فالابتعاد عن مجتمع المنشـأ يُسـهّل تفكّك وحلّ الروابط السياسـيّة السـابقة، لا بل يُسـهم في خلْق شكلٍ من أشكال المُحافظة المرتبطة بالمَوقف الهشّ الذي يعيشه الغريب، الـذي يبـدو دوماً أنّ تقبّله مشـروط بقدرتـه على أن يكـون متحفّظاً. لـم تغِـب هـذه المُفارَقة عن ذهـن المثقّفين مـا بعـد الكولونياليّين الأوائـل الذيـن اسـتقرّوا فـي الولايـات المتّحـدة؛ فهـؤلاء الذين أتوا لدراسـة الفلسـفة أو الالتحـاق بالتخصّصـات الأدبيّة، تميّـزوا في أغلب الأحيـان عـن أقرانهم الذين توجّهـوا نحو الدراسـات التقنيّة ولم تكُن المسـائل السياسـيّة تهمّهم كثيراً. من هنا نشأ هذا الشعور بالانفراد أو العزلـة الـذي ألـزمَ العديد منهم علـى التخفيف من حـدّة جنوحهم النقدي وتأجيل التزامهم.

لذا يجب علينا إعادة النظر في التفسيرات التي تربط بين الهجرة والنقد مـن أجـل إدراجها في إطار أوسـع. كيـف يُمكن أن نسـتمرّ في إعطاء قيمة تفسـيريّة قويّـة للاقتلاع من الجذور إذا كان يُسـهم بالأحرى في الدفـع باتّجاه شـكل مـن أشـكال المحافظة أو الابتعاد عـن الانخراط السياسـي؟ إذا كانـت الهجـرة تنتج بشـكل عامّ مَسـارات لا تخرج على المألـوف، فإنّ انتقال المثقّفين الذين نهتـمّ لأمرهم في هذا الكِتاب ارتبطَ بتوجّهات أخرى، أبرزت ما تشتمل من إمكانات راديكاليّة. وهكذا، فـإنّ كِتابنـا ينحـو ليصـف بصـورة أكثـر دقّة السـياق الذي تشـكّل فيه التفكيـر ما بعد الكولونيالي في السـبعينيّات مـن القرن الماضي. في تلك السـنوات التي لم تعُد فيها المَراكز الإمبراطوريّة السـابقة (وفي الطليعة لندن وباريس) تُشـكّل أولويّة في اجتذاب طلّاب مُستعمراتها

الســابقة، تكوّنت أشــكال جديدة غير مسبوقة من التنقّل بين الولايات المتّحـدة التــي أصبحت مَركز نظـام العالَم الفكري بـلا منازع، والدول التي نالت استقلالها. لقد ارتسمت خريطة جديدة للتنقّلات عبر الوطنيّة، حيـث تمكّنـت مُـدنٌ مركزيّـة كوزموبوليتيّة (مثل نيويـورك)، وعواصم اسـتعماريّة سـابقة (كلكوتـا أو القاهـرة) وأماكن جديـدة للحداثة في آسـيا (سـنغافورة وهونـغ كونغ وتايبيه) من تشـكيل شـبكة ازدادت كثافـة يَومـاً بعـد يوم. إنّ هـذه المُدن هـي أماكن للتعبير السياسـي بقـدر ما هي مَراكز أكاديميّة حيث يحتـلّ المثقّفون مَناصب ويحصلون علـى مَعـارف ينطلقون منها لتحصين نقدهـم[22]. فمن خلال رصْد هذه التنقّـلات، وتحليـل المجـالات السياسـيّة والفكريّـة التي تنـدرج فيها، نمتلك الوسـائل لكــي نفهم بدقّة أكبر كيف أسـهَم الفضـاء العالَمي للتبادل بين الغرب والعوالم الاسـتعماريّة القديمة في تشـكيل النقد الذي صاغه المثقّفون الذين جاؤوا من هذه العوالِم.

وكمـا أنّ الفكـر ما بعد الكولونيالي يتحدّد بهذه الفضاءات، فإنّه يخضع لمواقيـت زمنيّـة معيّنة. كما سـبق وقلنـا، عند منعطف السـبعينيّات والثمانينيّـات مـن القرن الماضي، تشـكّلت مختلف الحـركات الفكريّة فــي مواجهـة الهَيمَنة. هـذا التزامن هو أبعد ما يكون عـن المُصادَفة.

(22) مـن خـلال الاهتمـام المُنتظـم بالطريقـة التـي تحـدّد بهـا الحقـول الأكاديميّـة مواقـف مثقّفـي مـا بعـد الكولونياليّة (وفقـاً لسـؤال أصبح كلاسـيكيّاً لسوسـيولوجيا بورديـو)، نعتـزم مواصلة الفكـرة القائلـة بـأنّ مـكان إقامـة أو عمـل هـؤلاء المثقّفيـن يقـوم بـدَورٍ حاسـمٍ فـي تحديـد فكرهـم، مـع إعطائـه قـدرة تفسـيريّة أكبـر مـن تلـك التـي ظهـرت فـي المقـالات التي تناولـت هـذه المسـألة. (أنظـر علـى سـبيل المثـال، راجسـواري راجـان، «العالـم الأكاديمـي الثالـث فـي أماكـن أخـرى»،
Rajeswari S. Rajan, «The third world academic in other places. Or the postcolonial intellectual revisited», **Critical Inquiry**, vol. 23, nº 3, 1997, pp. 596-616.

وهـو يدعونـا لكي نفهم بشـكلٍ أفضل التغيّـرات التاريخيّة التي حدثت فـي تلك الحقبـة. يُمكننا رصْد شـكلَين من القطيعـة يكمّل واحدهما الآخـر. من جهة، على المسـتوى العالَمي، شـكّلت السـبعينيّات محطّة لإعـادة تحديـد العلاقات بين الـدول المركزيّة والـدول الطَرَفيّة، والتي تميّزت بعمليّات عدّة متلاقية: ترسـيخ حداثة رأسـماليّة في آسيا، تآكل العمليّـات التضامنيّـة والحـركات القوميّـة فـي العالَـم الثالـث، إحياء الصراعات الإقليميّة، ظهور المُطالبات ذات الطابع الثقافوي، وبشـكل أعـمّ، إعادة الهيكلة النيوليبراليّة للتبادلات التجاريّة والنُّظم الاقتصاديّة العالَميّة. إنّ فكرة مسار تاريخي للتقدّم بدأه الغرب، إلّا أنّ مآله هو أن تتبنّاه البشريّة جمعاء[23]، انهارت لتفسح في المجال أمام عالَم متعدّد قائـم علـى تجارب حداثيّـة (أو معاديـة للحداثة) بديلـة. فالنقد ما بعد الكولونيالي صاحب المصلحة في هذه التحوّلات تميّز بإنّه جهد من أجل إعادة هيكلة جذريّة للسـلطة العالَميّة في السـبعينيّات ومحو الأشكال السـابقة من المقاومة في بلاد الجنوب، ولاسـيّما تلك التي اعتمدت على القوميّة من أجل إنهاء الاستعمار.

علـى خطّ موازٍ، شـهدت السـبعينيّات عمليّـات قطيعة في المَسـارات الشـخصيّة لفاعلي ما بعد الكولونياليّة. فبعد أن كانوا حتّى هذا التاريخ يؤدّون وظائف لا تخرج عن الأُطر التقليديّة نسبيّاً، كمؤرّخين، وفلاسفة، أو متخصّصيـن فـي الآداب، أعـاد هـؤلاء المثقّفـون «ابتـداع ذواتهم كمثقّفـي مـا بعـد الكولونياليّـة». لو نظرنـا إلى تجربة سـبيفاك (التي

(23) بيتر فاغنر، **إنقاذ التقدّم. كيف نجعل المستقبل مرغوباً فيه،**
Peter Wagner, **Sauver le progrès. Comment rendre l'avenir à nouveau désirable,** Paris, La Découverte, 2016, p. 7 et sq.

تحوّلت إلى الأدب الهندي وعادت لترتدِي السـاري من جديد)، أو سـعيد (الذي انضمّ إلى المجلس الوطني الفلسـطيني، وانخرط في شـؤون السياسة العربيّة، التي حيَّد نفسه عنها حتّى ذاك التاريخ) أو تو وايمنغ (الذي أثبت نفسه كمفكّر لكونفوشيوسيّة حديثة ونابضة بالحياة)، فإنّ السـبعينيّات كانت حقبة إعـادة تعريف فكري، وهُويّ، وسياسـي، رأينا فيهـا فاعلي ما بعـد الكولونياليّة يضعون في مقدّمة خياراتهم العلاقة التـي تربطهـم بالعوالِـم التي انحـدروا منها، وهي علاقـة لم تكُن في السـابق تظهر إلّا لماماً. ومن هنا تأتي أهميّة فهم كيف ولماذا أصبح هذا المستوى من التدخّل الثقافي، الذي كان في السابق ثانويّاً، مكوّناً أساسـيّاً في المسيرة المهنيّة لهؤلاء المثقّفين. وبقدر ما صنعَ هؤلاء المثقّفون النقاشـات ما بعد الكولونياليّة، فإنّ هذه النقاشات بدَورها صنعـت هـؤلاء المثقّفين، بمعنى إنّها قادتهم إلـى إبراز أصولهم التي لم تكُن إلى الآن تكتسـي أيّ معنى سياسـي أو عِلمي خاصّ. من هذه العمليّـات المتعدّدة والمتشـابكة، ظهرت مجموعة مـن الأفكار صبّت جميعها، على الرّغم من اختلافاتها، في تجاوز الحداثة الغربيّة.

مخطّط وهدف الكِتاب

لقـد افترضنـا أنّ الحـركات التي سـوف نتناولها بالتحليـل غير معروفة كثيراً في فرنسـا - لا بل قد تكون مجهولة. ومن المؤكّد أنّ الاهتمام المتجـدّد بالدراسـات مـا بعـد الكولونياليّـة - والتي قمنا أيضـاً بإعادة اكتشـاف جذورها الفرنكوفونيّة (سيزير، عبد الملك، فانون، وغيرهم)- جعلَ من المُمكن التعرّف بشكل أفضل إلى بعض الشخصيّات الفكريّة الأميركيّة اللّامعة. إلّا أنّ بيئة ما بعد الكولونياليّة لم تتمّ دراسـتها إلّا

بشــكلٍ استثنائيّ من وجهة نظر السوســيولوجيا السياسيّة لمفكّريها. يركّــز الجــزء الأوّل مــن هذا الكِتــاب إذاً علــى البيئة الصينيّــة الأميركيّة للكنفوشيوسيّين الجدد، في حين يتناول الجزء الثاني ظهور الدراسات مــا بعد الكولونياليّــة في أجواء المثقّفين العرب والهنود. وسيســمح لنــا هــذا المَســار بكشــف القضايا والمســائل التي تتواتــر في مجمل الدراسات ما بعد الكولونياليّة، وتوضيحها.

هكــذا يُمكــن قراءة هذا الكِتــاب بطريقتَين: كمقدّمــة لنظريّات ما بعد الغرب، وككِتاب سوســيولوجيا سياســيّة حول المثقّفين في الشّــتات. وســيجد القارئات والقرّاء المهتمّون بدراســات ما بعد الكولونياليّة أو الكونفوشيوسيّة الجديدة بعض الفرضيّات الموضوعة في السياق الذي أدّى إلــى بلورتهــا. على وجه الخصــوص، إنّ المُقارَنة التــي لا تبدو على شيء من البديهيّة، بين أصحاب الفكر الكونفوشيوسي والزملاء العرب والهنــود تبيِّــن كيف أنّ موضوعَيــن يتكرّران على نحو شــامل: موضوع المعنى الذي يتوجّب أن يُعطى للرأسماليّة العالَميّة من جهة، وللمبادىء المرجعيّة السياسيّة الغربيّة بمجرّد تحريرها من الغرب، من جهة أخرى. بعبارة أخرى، يســعى هؤلاء المثقّفــون المُنحدرون من الإمبراطوريّات الاستعماريّة السابقة للإجابة عن سؤالَين: هل أدّت عَولمة الرأسماليّة إلــى تجانس العالَم وفق النموذج الغربي؟ هل إنّ المبادىء المرجعيّة السياســيّة للغــرب تُعتبــر عالَميّة؟ لفهْم أحكام هذا النقــاش، ولأنّ أيّاً مــن هــذه الأســئلة لا يُمكن الإجابة عنها بشــكلٍ مبسّــط، اعتمدنا خيار التأنّي بدراسة الأُسس المنطقيّة التي تقوم عليها منظومة الحجج، مع السعي للتعبير عنها بلغة بسيطة قدر الإمكان.

فـي المسـتوى الثاني، يسـعى الكِتاب إلى تحقيق هـدفٍ نظري محدّد، يكمـن فـي فهْم منطـق المَسـارات الفكريّـة العالَميّة وأشـكال نقد الغـرب التـي أنتجتهـا. إنّ مفهـوم الانتقـال، كمـا قلنـا، يحتـلّ مكاناً مركزيّـاً. والكِتـاب، من هذا المنظور، هو فـي المقام الأوّل تفكير في السوسيولوجيا السياسيّة، وطموحه هو الإجابة عن سؤالٍ محدَّد: هل أدّى انتقال المثقّفين من الإمبراطوريّات الاستعماريّة السابقة باتّجاه الغرب إلى تنمية مواقفهم النقديّة؟ وإذا كان الأمر كذلك، فمن خلال أيّ عمليّـات اجتماعيّة وتاريخيّة وسياسـيّة؟ إنّ الأهميّة المُعطاة لهذا السـؤال أدّت بنـا إلى اسـتبعاد العديد مـن الحـركات الفكريّة ما بعد الكولونياليّة من هذا الكِتاب والتي كانت تستحقّ أن تُدرج ضمنه، وذلك مـن أجـل إعطاء الأفضليّـة لتحليل مجموعتَين من النقاشـات تسـمح باختبـار أطروحـات عامّـة، وتقدير العلاقة بيـن النقد والانتقـال بدقّة، وبالتالـي الإضاءة على ما نعتقد أنّه دافع أساسـي للأسـئلة المتعلّقة بالعمليّات المُناهِضة للحداثة.

الجزء الأوّل

الكونفوشيوسيّة الجديدة،
حداثة آسيويّة في أميركا

حتّى سبعينيّات القرن العشرين، كان معظم المفكّرين الآسيويّين والمختصّين الغربيّين بشؤون آسيا يتوافقون على الطابع الماضوي للكونفوشيوسيّة. فحتّى بالنسبة إلى المُحلّلين الأكثر انفتاحاً، أدّت الحداثة، على حدّ قول أحدهم، إلى «تحنيط [كونفوشيوس]، وتحويله إلى شخصيّة بلا حياة خلف زجاج متحف»[1]. وهكذا فإنّ الكونفوشيوسيّة أُحيلت إلى مرتبة أيديولوجيا رجعيّة تنتمي إلى عصر غابر، واعتُبرت المسؤولة عن تراجُع الصين في القرن العشرين. في مقابل هذه الرؤية، استمرّت حفنة من أهل الفكر فقط في الاعتقاد بإمكانيّة إحياء هذا التراث الصيني القديم. وقد هدفَ هؤلاء المفكّرون، المنضوون تحت راية الكونفوشيوسيّة المتجدّدة، إلى تجديد الفكر الكونفوشيوسي القديم لتكييفه مع الفترة الحديثة ومع المشكلات المحدّدة التي تثيرها.

بعد أن كان هؤلاء المثقّفون يقيمون في الصين خلال العقود الأولى من القرن العشرين، اضطرّوا هُم أو مريدوهم إلى سلوك درب الهجرة بعد وصول ماو تسي تونغ إلى السلطة في العام 1949، للاحتماء في أطراف «الصين الثقافيّة» (هونغ كونغ، تايوان، سنغافورة). في وقتٍ لاحق، في الستينيّات والسبعينيّات من القرن الماضي، انتقلَ مركز ثقل الكونفوشيوسيّة الحديثة إلى أميركا الشماليّة، حيث يقيم المثقّفون اليوم الذين يتناولهم هذا الكِتاب بالدرس. وفي حين أنّ اللّغة الصينيّة لا تزال هي اللّغة التي تُنشر بها معظم الكُتب حول هذا الموضوع، إلّا أنّ اللّغة الإنكليزيّة أصبحت الآن تزاحمها (وتتفوّق على الكوريّة

(1) جوزف لوفانسون، **الصين الكونفوشيوسيّة ومصيرها الحديث**،
J. R. Levenson, **Confucian China and its Modern Fate**, op. cit., tome 3, p. 76.

واليابانيّـة). فالحيّز الذي تحتلّه الكُتب المنشـورة باللّغة الإنكليزيّة عن الكونفوشيوسـيّة يشـكّل واحداً من علاماتِ حيويّة الكونفوشيوسـيّة الأنغلوسكسـونيّة. بالنسـبة الـى العديـد مـن المتخصّصين، فـإنّ أكثر البحوث الواعدة[2] في هذا المجال تُجرى في أميركا الشـماليّة، وهناك اليـوم مجموعـة مـن الباحثيـن الشـديدي التنـوّع، وكان ذلـك حصيلة إدخال الفلسـفات الآسيويّة في الجامعات في صلب النّظام الأكاديمي العالَمي.

تُقيم هذه الشـبكات الأميركيّة علاقات وثيقة مع الشـرق الأقصى. في السنوات الأخيرة، إنّ ما ظهر لدى الصين الشعبيّة من رغبة في الانفتاح سـاعد في تعزيز التبادُلات القديمة واسـتقرار مجموعات من الشّـتات الآسيوي بشكلٍ دائم في الولايات المتّحدة. من هنا، تكثّفت التبادُلات الفكريّـة عبـر المحيـط الهـادىء بشـكلٍ ملحـوظ، ولم يكُـن الانخراط القوي للعديد من البلدان في النظام الرأسمالي والذي يؤذن بالنسبة إلـى بعضهـم بدخولنـا «القرن الآسـيوي»[3] غريباً علـى الأرجح عن هذه

(2) كارلان رومانو، «الفلسفة الصينيّة تحلّق في أميركا».

Carlin Romano, «Chinese philosophy lifts off in America», **The Chronicle of Higher Education**, 23 septembre 2013.

(3) كيشـور ماهبوهانـي، **النصـف الجديـد الآسـيوي للكـرة الأرضيّـة. تحـوُّل القـوّة العالَميّـة الـذي لا يـردّ باتّجـاه الشـرق**،

Kishore Mahbubani, **The New Asian Hemisphere. The Irresistible Shift of Global Power to the East**, New York, Public Affairs, 2009.

ومـن أجـل تتبّـع النقاشـات حـول صعـود قـوّة الصيـن وآسـيا بمنظـور جديـد، أنظـر محمّـد نـور الزمـان، «صعـود الصيـن والولايـات المتّحـدة والنظـام العالَمـي. وجهـات نظـر متضاربـة ومُقاربـة بديلـة»؛

Mohammed Nurruzzaman, «China's rise, the USA and global order. Contested perspectives and an alternative approach», **International Area Studies Review**, vol. 19, n° 2, 2016, pp. 177-194.

العمليّـة. وفـي حين يبدو أنّ القـوّة العالَميّة على وشـك التحوّل من الولايـات المتّحـدة إلـى آسـيا، فإنّ هـؤلاء المثقّفين الذين يعيشـون بيـن هذَيـن العالمَين هُـم الذين راحـوا ينظّرون لما يُمكـن أن يكون حداثـةً متحـرِّرة من الغرب وتسـتند إلى الكونفوشيوسـيّة. وفضلاً عن كون هذه الكونفوشيوسيّة المتجدّدة قادرة على الاعتماد على الشبكة الأكاديميّة الأكثر كثافة في العالَم، فإنّها تفيد في الولايات المتّحدة من سياق ديمقراطي مؤاتٍ لحركة تفكير متجدِّد في الفكر السياسي. فبعد انقطاعهـا عن مُرتكزها الصيني التاريخي، وَجدت الكونفوشيوسـيّة هنا مادّة للتهجين الفكري وأجواء حريّة مؤاتية لإعادة انتشـارها. فهي التي كان قـد حُكـم عليها حتّى سـبعينيّات القرن الماضي مـن الحداثة، بدت الآن كأيديولوجيا لعالَم مُعولَم توشـك آسـيا فيه على احتلال المَوقع المميَّز. في هذا السياق، إنّ الدور الذي يقوم به المثقّفون الصينيّون الأميركيّون حاسِـم للغاية، لدرجة أنّنا نتحدّث الآن عن «كونفوشيوسيّة بوسـطن» للإشـارة إلـى التيّـار الـذي يتمحور حـول جامعتَـي هارفارد وبوسـطن[4]، وعن تسمية «الكونفوشيوسـيّة المتجدّدة» التي فرضت نفسها للإشارة إلى هذا التيّار الذي انتشرَ بشكلٍ واسع.

إنّ الفرضيّـة التي ينطلق منها هؤلاء المفكّـرون الصينيّون الأميركيّون تنطـوي على شـقَّين. على المسـتوى الزمنـي، إنّهم يراهنـون على أنّ مجموعة النصوص التي تركها كونفوشـيوس في القرن الخامس قبل الميلاد، ليست مُتلائمة في وقتنا الحاضر مع التفكير والعمل فحسب،

(4) روبرت نيفيل، **كونفوشيوسيّة بوسطن**،
Robert C. Neville, **Boston Confucianism. Portable Tradition in the Late-Modern World**, State University of New York Press, 2000.

وإنّما تسـاعد أيضاً على تخطّي بعض التناقضات الجوهريّة التي تطرحها الحداثـة العالَميّـة. علـى المسـتوى المَكاني، بالنسـبة إليهم، يجب أن تُمكِّـن الكونفوشيوسـيّة من تسـديد خطى التجربـة الغربيّة على ضوء التقاليـد الفكريّة التي نشـأت في آسـيا. إنّنا إذاً أمـام عمليّات انتقال مُتكاملة في الزمان والمكان، لأنّنا في الواقع حين نُسائل ما هو حديث في ضوء الماضي، فإنّنا نُسائل الغرب من وجهة النظر الآسيويّة. وحين يقـوم المفكّـرون الصينيّـون الأميركيّـون بتحديث الكونفوشيوسـيّة، فإنّهم بذلك يقومون «بإضفاء الطابع الكونفوشيوسـي على الحداثة» واقتـراح منحى يتجـاوز الحداثة الغربيّة. على هذا المسـتوى، يأخذ جزءٌ مـن الكونفوشيوسـيّة المتجدّدة بُعـداً مضادّاً للهَيمنـة الغربيّة، إذ إنّه يشير إلى تكوّن نِظامٍ سياسي وفكري لا يكون الغرب مَركزه.

لكي نفهم كيف أمكن لمجموعة من النصوص الآسيويّة التي همّشتها الحداثـة أن تسـتعيد أنفاسـها فـي السـياق الأميركـي، فـإنّ تحليلنـا يتمحـور حول ثلاث محطّات. في البداية، سـوف ندرس الجذور الفكريّة للكونفوشيوسيّة الحديثة، وعلى الأخصّ تتابُع الأجيال الكونفوشيوسيّة الجديـدة المختلفـة خـلال القرن العشـرين. بعد ذلك سـوف نرى كيف أنّه، في السبعينيّات والثمانينيّات من القرن الماضي، اكتسبت النظريّة الكونفوشيوسيّة راهنيّتها على ضوء النقاش حول الرأسماليّة والحداثة الآسـيويّة، وكيف أنّ سـنغافورة بفضل العلاقة التي تربطها بالجامعات الأميركيّـة، فرضـت نفسـها كمركز لهـذا التجديد. في المحطّـة الأخيرة، سـنحلّل كيـف تمّ، في التسـعينيّات، اسـتعادة الفرضيّـات التي طُرحت خلال المناقشة السابقة لإدراجها ضمن إطار نقاش سياسي، ولاسيّما في ما يتعلّق بالرابط بين حقوق الإنسان والكونفوشيوسيّة.

الفصل الأوّل

أصول الكونفوشيوسيّة الأميركيّة. العلوم والسياسة والأجيال الكونفوشيوسيّة في القرن العشرين

انهيار وإعادة بناء الكونفوشيوسيّة في العصر الحديث

قد تكون تلك حقيقة بديهيّة: لا يُمكن أن تكون هناك كونفوشيوسـيّة جديـدة إلّا لأنّه وُجد في السـابق تراث كونفوشيوسـي كلاسـيكي. هذا البيـان البسـيط فـي ظاهره، يشـتمل مع ذلـك على عمليّـات معقّدة. بالفعـل، لا تظهـر التقاليد إلّا عندما تُعيد الحداثة إلى حدٍّ كبير تشـكيل المرجعيّـات الثقافيّـة لمجتمع ما، فتُعتبَر حينـذاك من الموروثات أو العـادات. فالتقليديّـة، مـن هـذا المنطلق، هـي دائماً من نِتـاج العصر الحديـث، إذ يتـمّ اختـراع التقاليـد فـي سـياقات تُفرض فيهـا معارف جديدة[1]. وبهذا المعنى، لا توجد سـوى علاقة انعكاسيّة مع التقاليد[2]،

(1) أرنست غيلنر، **اللّغة والعزلة**،

Ernest Gellner, **Language and Solitude. Wittgenstein, Malinowski and the Habsburg Dilemma**, New York, Cambridge University Press, 1998.

(2) أنظـر العلاقـة الانعكاسـيّة مـع «التقليـد التـامّ» التـي يصفهـا رومـان برتـران فـي السـياق الجـاوي، **الدولـة الكولونياليّـة، طبقـة النبـلاء والقوميّـة فـي جـاوة**،

R. Bertrand, **État colonial, noblesse et nationalisme à Java**, Paris, Karthala, 2005, p. 19.

ودائمـاً يكون مثقّفون عصريّون هُم الذين يأخذون على عاتقهم إحياء أنظمة التفكير التقليديّة[3].

تنطبـق هـذه الملاحظـة تمامـاً علـى الكونفوشيوسـيّة. فمصطلـح الكونفوشيوسـيّة بالـذّات هـو تسـمية دخيلـة، صاغهـا الأوروبيّـون الأوائـل الذين أقاموا صـلات ثابتة مع البلاط الإمبراطوري الصيني منذ القرن السـابع عشـر. إنّه مصطلـح لا مقابل له فـي الصينيّة، حيث تكثر العبـارات المنحوتـة مـع الحـرف رو (儒) الذي يشـير إلى أهـل الفكر. هكـذا نتحـدّث عن ru jia (مدرسـة أهـل الفكر/الموهوبين) أو ru jiao (تعليم الموهوبين)[4] للتدليل على التقليد الذي أرسـاه كونفوشيوس (551-479 ق.م) وتطوَّر خلال ما يقرب من خمسة وعشرين قرناً بعده. لم تشـقّ هـذه التعاليم طريقها حتّـى تصبح ديانة بالمعنـى المُتعارف عليـه، إذ إنّها كانت في الوقت نفسـه مجموعـة من المبادئ الأخلاقيّة، والمَعـارف التقنيّـة، ونهجاً للحُكـم، وحتّى فلسـفة ميتافيزيقيّة. وبعد أن تـمّ تثبيتهـا في مدوّنة مهمّة، تحوّلـت إلى أكثر من مجرد نظريّة، إذ استندت إلى تمارين بدنيّة، وأعطت أهميّة كبيرة للتجربة الجماليّة، ولم يكُن بالإمكان تصوّرها إلّا من خلال أخلاقيّات يوميّة. بهذا المعنى، فإنّ الكونفوشيوسـيّة لا تتطابق إلّا بشـكلٍ جزئيّ مع ما نسمّيه الفلسفة، والتي يُنظر إليها على أنّها نشاطٌ نظري بشكلٍ أساس[5].

---

(3) آلان روسيّون، **الفكر الإسلاميّ المُعاصر**، مرجع سبق ذكره.

(4) ليونيل جانسن، **تصنيع الكونفوشيوسيّة. التقاليد الصينيّة والحضارة العالَميّة**،
Lionel M. Jensen, **Manufacturing Confucianism. Chinese Traditions and Universal Civilization**, Durham, Duke University Press, 1997.

(5) جوال تورافال، «التجربة الكونفوشيوسيّة والخطاب الفلسفي»،
Joël Thoraval, «Expérience confucéenne et discours philosophique. Réflexions sur

هـذه المدوّنـة، التـي كانـت فـي صلـب نِظـام المُباريـات لاختيـار الموظّفين، شـكّلت العمود الفقـري للإمبراطوريّة الصينيّة لما يقرب من ألفَي عام. إلّا أنّه وبشـكلٍ مفاجئ تمّت إعـادة النظر بمركزيّتها عنـد الالتقـاء مـع الغـرب الإمبراطـوري فـي القـرن التاسـع عشـر. هـذا «التحـوّل الحضـاري الكبير الذي أُطلـق عليه اسـم التحديث»[6]، والـذي كان فـي أسـاس «الخلخلـة المُتماديـة للتقاليـد الأصليّة»[7]، ألـزمَ النّخـب الصينيّة على القيـام بعمليّة تكيّـف معرفي مؤلِمة. في مُواجَهة المَعارف التي تبيَّنَ أنّها ضَمنت السـيطرة لأوروبا، لم تكتفِ «المَعـارف» الكونفوشيوسـيّة باكتشـاف أنّهـا ذات «فعاليّـة» أقـلّ، بـل بدأت تنظر إلى نفسـها على أنّهـا «كونفوشيوسـيّة». لقد فتحت الحداثـة أُفقـاً ظهر فيه التقليد لأوّل مـرّة على أنّه من عصرٍ مضى، إذ

---

quelques apories du néoconfucianisme contemporain», **Perspectives chinoises**, n° 71, 2002, pp. 64-83.

حـول النقطـة المحـدّدة للترابـط بيـن الأهـداف النظريّـة والأهـداف العمليّـة، يُمكـن بشـكل مفيـد أن نقـارن مـا كانـت عليـه الكونفوشيوسيّة قبـل التقائها وتحوّلهـا علـى ضـوء الفلسـفة الغربيّـة، والفلسـفة القديمـة، والتـي يذكّرنـا بيـار هـادو بـأنّ تحقّقهـا يتـمّ مـن خـلال السـلوك اليومـي (الحيـاة الحكيمـة) وليـس مـن خـلال النشـاط الذهنـي المجـرّد فقـط. أنظـر بيـار هـادو، **مـا هـي الفلسـفة القديمـة؟**،

Pierre Hadot, **Qu'est-ce que la philosophie antique?**, Paris, Flammarion, 1995.

(6) يونغلينـغ لـو وروث هايهـو، «التعليـم العالـي الصينـي. عمليّـات الانتقـال مـن أنمـاط المعرفـة الكلاسيكيّة إلـى التخصّصـات الحديثة»،

Yongling Lu et Ruth Hayhoe, «Chinese higher learning. The transition process from classical knowledge patterns to modern disciplines, 1860-1910», in Christophe Charle, Jürgen Schriewer et P. Wagner (dir.), **Transnational Intellectual Networks**, Francfort/New York, Campus Verlag, 2004, p. 269.

(7) تيودور دي باري، **النبلاء والكياسة. المُثل الآسيويّة للقيادة والصالح العامّ**،

Theodore de Bary, **Nobility and Civilty. Asian Ideals of Leadership and the Common Good**, Cambridge, Harvard University Press, 2004, p. XI.

إنّهـا أطلقت قوى قادرة علـى تفكيك نُظمٍ سياسـيّة ومعرفيّة كُتبت لهـا الاسـتمراريّة حتّـى ذلـك الحيـن بحُكـم اعتبارها مـن البديهيّات. وهكذا، فإنّ الفتوحات الأوروبيّة في القرن التاسـع عشـر لم تتسبّب بجـرحٍ نرجسـيّ للثقافـة الصينيّة التـي كانت تعتقد أنّهـا ولقرونٍ عدّة خلـت في قلب العالَم المتحضر فقط[8]، وإنّما حملت الثقافة الصينيّة على النّظر إلى نفسها على أنّها واحدة من الثقافات العديدة القائمة فقط. وبعد عقود، سـوف يـرث الكونفوشيوسـيّون الأميركيّون على طريقتهم الخاصّة مهمّة عصْرنَة الكونفوشيوسـيّة في عالَم تظهر فيه كواحدة مـن التقاليد الثقافيّة العديدة.

المَعارف الأوروبيّة والدولة الإمبراطوريّة الصينيّة: تحدّيات التحديث

كانـت هـذه العمليّة معقّـدة كونهـا تَصاحبت مع تفـكُّك الإمبراطوريّة الصينيّـة. ففي الوقت الذي كان على الكونفوشيوسـيّة أن تُعيد ابتداع ذاتها على أنّها «الثقافة الصينيّة»، حُمّلت مسؤوليّة الضعف الذي ضرب بالبلاد. وقد حصلت ردّات فعل مُعادية للكونفوشيوسيّة إثر المحاولات غير المُنتظمة لإعادة تكوين الجهاز المعرفي الصيني. بحلول الستينيّات مـن القرن التاسـع عشـر، بدأ القـادة المُسـتنيرون يفضّلـون بالفعل اسـتيراد المعـارف الغربيّـة. وكان تشـخيصهم هو نفسـه الـذي تبنّاه نظراؤهم المُسلمون أو اليابانيّون الذين راحوا يقدّرون بقلق مفاعيل

(8) إنّهـا إحـدى الأطروحـات التـي أطلقهـا جوزيـف نيدهـام فـي موسـوعته **العِلـم والحضـارة فـي الصيـن**،
Joseph Needham, **Science and Civilization in China**, 7 volumes, Cambridge, Cambridge University Press, 1954-2004.

الهَيمَنـة المتزايدة لأوروبـا على العالَم[9]. واتّفـق الجميع على ضرورة تمكين بلادهم من العِلم الغربي، وهُم بذلك كانوا يرمون إلى امتلاك الجهـاز المعرفي الأوروبي لأغراض المقاوَمـة؛ فاعتماد التغريب طوعاً وبالقدر المناسب كان برأيهم أفضل من الخضوع للتغريب التامّ على يد الآخرين. إنّ مسـألة امتلاك المعرفة، التي نُظر إليها على أنّها المفتاح للقوّة السياسـيّة والعسـكريّة والاقتصاديّة، سوف تصبح قضيّة حاسمة فـي عالَـم أصبح فيه الخطر الإمبريالي داهمـاً بما لا يُقاس مع ما كان سائداً في الماضي.

ومـع ذلـك، كانـت المحـاولات الأولـى محـدودة قـدر الإمـكان. إبّان إمبراطوريّـة تشـينغ العظيمـة، تـم إرسـاء المبـدأ الأوّل: «دراسـة التكنولوجيـا المتقدّمـة للغرب مـن أجل الصمود في وجـه الغرب»[10].

---

(9) بالنسـبة إلـى العالَـم الإسـلامي، فإنّ الدراسـات الكلاسـيكيّة حـول المسـألة تعـود لألبـرت حورانـي، **الفكـر العربـيّ فـي عصـر النهضـة 1789-1939**؛ وكذلـك كِتـاب برنـارد لويـس (موضـع إعـادة نظـر فـي يّومنـا الحاضـر)، **اكتشـاف المُسـلمين لأوروبـا**.

A. Hourani, **Arabic Thought in the Liberal Age. 1789-1939**, Cambridge, Cambridge University Press, 1983; Bernard Lewis, **Comment l'islam a découvert l'Europe**, Paris, La Découverte, 1984.

حـول اليابـان، أنظـر جـان- جـاك تشـودان وكلـود هامـون (إشـراف)، **الأمّـة فـي مسيرتها. دراسـات حـول اليابـان الإمبراطـوري فـي ميجـي**؛ جـان- بيـار سـويري، **تاريخ جديـد لليابـان** (بشـكل خـاص ص 437 ومـا يليهـا)؛ ومـن أجـل دراسـة مُتقاطعـة، أنظـر أ. روسـيّون، **هويّة وحداثة. الرحّالة المصريّون فـي اليابـان**.

Jean-Jacques Tschudin et Claude Hamon (dir.), **La Nation en marche. Études sur le Japon impérial de Meiji**, Arles, Picquier, 1999; Pierre-François. Souyri, **Nouvelle Histoire du Japon**, Paris, Perrin, 2010 (en particulier p. 437 et sq.); Pour une étude croisée, voir A. Roussillon, **Identité et Modernité. Les voyageurs égyptiens au Japon**, Arles, Actes Sud, 2005.

(10) ي. لو وروث هايوهي، «التعليم العالي الصيني».

Y. Lu et R. Hayohe, «Chinese higher learning», loc. cit., p. 270.

تعبِّـر هـذه الصيغة عـن أنّ التكنولوجيا لوحدها تشـكّل قـوّة الجيوش والاقتصـادات، وهـي التي من المُفترَض أن تُسـتورَد. لكنْ سـرعان ما نشـأت الحاجة إلى إيجاد نقطة توازن بين الأنظمة الأوروبيّة والصينيّة، وهـو ما عبّرت عنـه الصيغة التوليفيّة تي-يونـغ **Ti-Yong**، وهي اختصار لمبدأ قديم يدعو إلى الحفاظ على المعرفة المحليّة باعتبارها الأساس الأخلاقـي وجوهـر (**ti**) المجتمـع الصيني، وتعايشـها مع الاسـتخدام العملي البحت للعلوم الغربيّة كوسـيلة (**yong**) لتحديث البلاد. إنّها إذاً دعوة للتحديث على الطريقة الأوروبيّة، ولكن مع تجنيب مجال الأخلاق وحُكـم الناس الذي يبقـى من ضمن دائرة الفكـر التقليدي. تمَّ فرْض هـذا المزيـج المثالي بقـدر ما كان يتمّ الانفتـاح المعرفي على الغرب، وقد غذّى هذا التثاقف الأمل في إمكانيّة التعايُش بين أنماطٍ مختلفة مـن المعرفـة. وعلى الرّغـم من المَخـاوف التي كانـت تثيرها جيوش الغـرب، فإنّ العلاقات الفكريّة معه نُسـجت تحت رايـة التوفيق، وذلك حتّى منعطف القرنَين التاسـع عشـر والعشـرين. بدأَت توليفة مقبولة تشقّ طريقها بقدر ما كانت المَعارف الأوروبيّة تُستوعَب تدريجيّاً بشكل أفضـل. وإذ بقيـت القطيعة واضحة بيـن صُلب العقيـدة الصينيّة (التي يُنظـر إليها علـى أنّها متفوّقة أخلاقيّاً) ومُعادلهـا الأوروبي، فإنّ الأمل في وجود توازن سيطرَ حتّى بداية القرن العشرين.

اليـوم، نحـن نفهم اسـتِعاديّاً لماذا مُنيـت مع ذلك هـذه المحاولات بالفشـل. فبدل الوصول إلى نقطة توازن بين المَعارف المحليّة وتلك الواردة من الخارج، أدّى التأثير الغربي إلى الإبطال شبه الكامل لأهليّة التقاليـد الصينيّة. لقد تبيّـن أنّه من الصعب اسـتيراد التقنيّات الغربيّة من دون اسـتيراد أنمـاط التفكير العائدة لها. ولقـول ذلك، من خلال

العودة إلى الصيغة التوليفيّة التي اعتمدها الصينيّون، أدّى الانفتاح على العلوم الأوروبيّة «كوسيلة» للتحديث إلى استيراد «الجوهر» كذلك. في ظرفٍ كانت فيه السلطة الإمبراطوريّة التي أضعفتها المَخاطر الخارجيّة غير قادرة على القيام بعمليّة تحديث مُتماسِكة[11]، وجدَ أهل الفكر الصينيّون أنّه من شبه المستحيل تجنّب التأثير المدمِّر للفكر الغربي على الرؤية الصينيّة للعالَم، وأنّه من الوهْم الظنّ بأنّه يُمكن اقتصار الأمر على التبادلات الفنيّة البحتة. في العام 1905، أدّى إيقاف نظام الامتحانات الإمبراطوري إلى تفكيك المؤسّسة التي أمّنت مركزيّة الكونفوشيوسيّة في التاريخ الصيني. في تلك السنوات بالذّات، ضربت الصين أزمة سياسيّة أدّت إلى الإطاحة بالنّظام الإمبراطوري في العام 1912. وأتى تأسيس الجمهوريّة، قبل ذلك بعام، ليُعلن للمَلأ فشل النظام الإمبراطوري في تحديث المَعارف المحليّة وإيجاد طريقة فعّالة لمُقاوَمة الغزو الغربي.

ليسقط كونفوشيوس وشركاه؟

يفسّر التلازم بين انهيار الإمبراطوريّة الصينيّة وانهيار الكونفوشيوسيّة لماذا احتلّت هذه الأخيرة صُلب المناقشات حول أسباب الأزمة والحلول

(11) في تلك الفترة اتُّخذت إجراءات عدّة بالتأكيد، لكنّها لم تتمكّن من تطوير الجهاز السياسي والعلمي بصورة مؤثّرة. أنظر، ت.ب. وستون، «تأسيس الجامعة الإمبراطوريّة، وبروز الحداثة الصينيّة»، من ضمن كِتاب ريبيكا كارل وبيتر زارّو، **إعادة النّظر في فترة الإصلاح لعام 1898. التغيير السياسي والثقافي في الحقبة الأخيرة لإمبراطوريّة تشينغ**،

T. B. Weston, «The founding of the imperial university and the emergence of chinese modernity», in Rebecca E. Karl et Peter Zarrow, **Rethinking the 1898 Reform Period. Political and Cultural Change in Late Qing China**, Cambridge, Harvard University Press, 2002.

التـي يتوجّـب أن تقدّم لحلّها. يُمكننا تحديـد نوعَين من وجهات النظر، مع ما يحمل ذلك من مَخاطر التنميط. الأولى، وهي وجهة نظر حداثيّة، كانت ترى في الكونفوشيوسيّة مصدر التخلّف الصيني؛ وهي كانت تدعو إلى التخلّص من التفكير التقليدي وتغريب الصين لأجل استعادة قوّتها فـي مواجهة الغرب. الثانية، وهي تقليديّة متجدّدة، كانت تعتزم تطوير توليفـات توفّـق بين الفكر الأوروبي والصينـي. فوجهة النّظر هذه التي سلّمت بأمر تراجُع المَعارف التقليديّة، كانت تتساءل عن مدى إمكانيّة إعـادة تشـكيل هذه المَعارف في إطـارٍ حديث[12]. عن هـذا التيّار الأخير انبثقت الكونفوشيوسيّة الصينيّة المتجدّدة، والتي سيؤدّي استمرارها وإعـادة تموضعهـا في الولايات المتّحدة إلى نشـأة الحركـة التي نهتمّ هنا بدراستها.

لفتـرة طويلـة، سَـيطر التيّـار الحداثـي؛ وهو حمّـل الكونفوشيوسـيّة المسؤوليّة عن كلّ العيوب تقريباً التي أدّت إلى إضعاف الصين: الانصياع الأعمى للسلطة، استعباد النساء، المُحافَظة الأخلاقيّة، الوقوف في وجه الاستشـراف والإبـداع الفكري، إطالة أمد المعرفة الفارغة والشـكليّة مـن خلال نظام الامتحانـات المتحجّر، وما إلى ذلك. وبلغ هذا الانتقاد ذروتـه في إطار حركة 4 أيّـار (مايو) 1919، وهي الحركة الاحتجاجيّة التي كانـت موجّهة في الأسـاس ضـدّ وضْع الهَيمَنـة المفروضة على الصين بعـد الحـرب العالميّـة الأولى، ولكنّهـا تحوّلت إلى ثورة ضدّ ما تسـبّب بهـذا التراجُـع مـن داخل التقاليـد الصينيّـة. وكانت الكونفوشيوسـيّة

(12) زهي جي، «التعليم بين الدّين والسياسة في الحداثة الصينيّة».
Zhe Ji, «Le jiao recomposé. L'éducation entre religion et politique dans la modernité chinoise», **Extrême-Orient Extrême-Occident**, n° 33, 2011, pp. 5-34.

هدفاً لانتقادات لاذعة من قبل مفكّرين تجمّعوا ضمن إطار حركة الثقافة الجديدة وصحيفة «**الشبيبة الجديدة**»، رافعين شعار «ليسقط كونفوشيوس وشركاه» أو مُطالبين كذلك بـ «رمي الكُتب القديمة في سلّة المهملات»[13]. فالثقافة الجديدة التي كانوا يرغبون بها بكلّ جوارحهم هي التي ستُمكِّن الصين من تخطّي إذلالاتها بالاعتماد على العِلم والديمقراطيّة[14]، وهي حقائق كان يُنظر إليها على أنّها مناقضة للقيَم الكونفوشيوسيّة. إذا كنّا ندرك اليوم أنّه يجب التعاطي بحذر مع القطيعة التي رغب المفكّرون الحداثيّون بحصولها (كثير منهم استمرّوا ينهلون، بوعي أو بغير وعي، من مَوارد التقاليد)[15]، إلّا أنّ مركزيّة المرجعيّة الكونفوشيوسيّة في الحياة الثقافيّة الصينيّة قد اندثرت في ذلك الوقت، وسيستمرّ هذا الحال لمدى طويل بعد أن شارك المفكّرون الشيوعيّون الذين أسّسوا الجمهوريّة الشعبيّة بقوّة في هذه الحركة.

أمّا مشروع المفكّرين الكونفوشيوسيّين الجُدد، فكان مُختلفاً تماماً؛ فهُم سعوا لكي يرسموا للصين طريقاً للحداثة يستند إلى تراثها بدلاً من أن يشكّل قطيعة معه. وقد ذكر هؤلاء كيف أنّ فكرة التوفيق

(13) ستيفن إنغلر (إشراف)، **تأريخ «التقليد» في دراسة الدّين**،
Steven Engler (dir.), **Historicizing «Tradition» in the Study of Religion**, Berlin/New York, De Gruyter, 2005, p. 237 et sq.

(14) سيباستيان فاغ، «أيّ عِلم لأيّ ديمقراطيّة؟ لو شون والأدب الخيالي في حركة 4 مايو»،
Sebastian Veg, «Quelle science pour quelle démocratie? Lu Xun et la littérature de fiction dans le mouvement du 4 mai», **Annales. Histoire, Sciences sociales**, n° 2, 2010, pp. 345-374.

(15) المرجع نفسه.

بين التقنيّات الأوروبيّة والأخلاق الكونفوشيوسـيّة، منذ القرن التاسع عشـر، ظهرت كمشـروع مبادىء مسـتقبلي، كما فـي توليفة تي-يونغ **ti-yong**. أحد مؤسّسي هذا المشروع، كانغ يوي Kang Youwei (1858-1927)، كان عالِماً في الآداب القديمة، وقد دفعه عدم رضاه عن التقاليد للمُبادَرة إلى حركة إصلاحيّة واسعة. وبدلاً من الدعوة إلى القطيعة مع التعاليم الكونفوشيوسـيّة، سـعى كانغ للعودة إلـى المنطلق الأصلي لمؤسّسـها، كونفوشيوس، الذي أعاد اكتشـافه على صورة مُصلح بعد قـرون من التفسـيرات المُحافظة. وفـي إدخاله للتغييـرات الضروريّة، يُمكـن القول إنّ ما قام به يشـبه حركة لوثر بالنسـبة إلى المسـيحيّة والأفغاني بالنسـبة إلى الإسـلام: العودة إلى الأصـول مع إجراء قفزة نحـو الحداثة. في مواجَهة التحدّي الأوروبي، كانت المسـألة إذاً تتمثّل في اسـتعادة العقلانيّة الأولى للكونفوشيوسـيّة، وجعْلها حجر الزاوية في عمليّة الإصلاح التي تُطاول المجتمع، في علاقة جديدة مع الشعب والأمّة[16].

«الجيل الأوّل» من الكونفوشيوسيّين الجُدد

لكن كانغ كان شخصاً ينتمي إلى إمبراطوريّة تشينغ. ولمّا كان في الثالثة والخمسين من عمره عندما انهارت هذه الإمبراطوريّة في العام 1911، فشلَ في تكييف مخطّطاته للتجدّد الكونفوشيوسي مع العصر الجديد. غيـر أنّ الوضـع اختلـف بالنسـبة إلى جيـل المفكّريـن الصينيّين الذين

(16) شـوزونغ غـان، «مـا بيـن المعرفـة والمعتقـد. كانـغ يـوي والمصيـر الحديـث للكو نفو شيو سـيّة»،

Chusong Gan, «Entre connaissance et croyance. Kang Youwei et le destin moderne du confucianisme», **Extrême-Orient Extrême-Occident,** n° 33, 2011.

خلفـوه. فمعظم هـؤلاء الذين وُلـدوا بين عامَــي 1885 و1895، بدأوا مسـيرتهم الفكريّة خلال السنوات الحاسـمة لقيام الجمهوريّة وحركة 4 أيّار (مايو) 1919. وإذا اعتمدنا التصنيف التي وضعه تشـنغ تشـونغ-ينغ[17] أو أمبرتو بريسياني[18]، يُمكن أن نعتبر أن ليانغ شو مينغ Liang Shuming (1893-1988)، تشانغ جونماي Zhang Junmai (1896-1969)، شـيونغ شـيلي Xiong Shili (1885-1968)، فنـغ يـولان Feng Youlan (1895-1990)، هي لين He Lin (1902-1992)، وحتّى المؤرّخ تشيان مو Qian Mu (1895-1990)، يشـكّلون الجيل الأوّل من الكونفوشيوسيّين الجدد الذين سـعوا لضخّ الروح في النظام الكونفوشيوسـي بين نهاية إمبراطوريّة تشـينغ وإقامة الجمهوريّة الشـعبيّة في العام 1949. وقد أتـى بعدهم جيل ثانٍ أقام في المناطـق الطرفيّة من الصين الثقافيّة، قبل أن يسـلّم الراية لجيلٍ ثالث يتكوّن من مفكّري أميركا الشـماليّة، وهـي الفئة التـي تهمّنا. من هنـا تأتي أهميّة التعريف بهؤلاء بشـكلٍ موجـز، ورصْـد تأثيرهم في اسـتمراريّة الكونفوشيوسـيّة التي سـوف تنتقل على مراحل من آسيا إلى الولايات المتّحدة.

كان القاسـم المُشـترَك بيـن رجـال الجيـل الأوّل (كان الوسـط الكونفوشيوسـي آنـذاك مكوَّنـاً من الرجال بشـكل أساسـي) يتمثّل بحصولهـم علـى تعليم كونفوشيوسـي تقليدي رفدته دراسـات غربيّة.

(17) تشنغ تشونغ-ينغ، «ولادة وتحدّي الفلسفة الصينيّة في عالم اليوم»،
Cheng Chung-Ying, «Birth and challenge of Chinese philosophy in today's world of man», **Journal of Chinese Philosophy**, vol. 11, n° 1, mars 1984, pp. 1-11.

(18) أمبرتـو بريسـياني، **إعـادة اختـراع الكونفوشيوسـيّة. الحركـة الكونفوشيوسـيّة الجديـدة**،
Umberto Bresciani, **Reinventing Confucianism. The New Confucian Movement,** Taipei Ricci Institute for Chinese Studies, 2001.

فمُعظم هؤلاء سافروا ودرسوا في أوروبا أو في الولايات المتّحدة الأميركيّة. قام تشانغ جونماي، بعد أن تلقّى دراسته في اليابان، بجولة في أوروبا ودرسَ الفلسفة في ألمانيا. كما درسَ كلّ مِن فنغ يولان وهي لين في الولايات المتّحدة[19]. أمّا الذين لم يدرسوا في الغرب فقد تشبّعوا مع ذلك بالأفكار الغربيّة، مثل ليانغ شو مينغ الذي تلقّى تعليماً حديثاً ولم يُعاود الغوص في النصوص الصينيّة إلّا في مرحلة البلوغ. فهؤلاء الذين عايشوا جميعاً العقود الأخيرة من الإمبراطوريّة، انغمسوا في فضاء معرفي مُختلَط، مطعَّم بالمَعارِف الأوروبيّة.

على عكس المفكّرين الحداثيّين الذين عاصروهم، لن يدعو الكونفوشيوسيّون الجُدد إلى تدمير الثقافة الكلاسيكيّة. إنّهم لم ينادوا بشكلٍ من أشكال التهجين بين المعرفة الصينيّة والأوروبيّة فقط، ولكنّهم أبدوا كذلك تحفّظات مهمّة حول الثقافة الغربيّة. فالعديد منهم، مثل تشانغ جونماي الذين زاروا أوروبا المدمَّرة في العام 1918، رأوا في الحرب الكبرى علامة على وجود حضارة متقدّمة من الناحية التقنيّة ولكنّها مأزومة من الناحية الأخلاقيّة. كان هذا السياق مواتياً لإعادة صياغة نظريّات تتعارض فيها أخلاقيّات الغرب والشرق لتصبّ المُقارَنة في صالح الأخلاقيّات الشرقيّة. هذا ما نراه في كِتاب ليانغ شو مينغ **الثقافات الشرقيّة والغربيّة وفلسفاتها**، الذي صدر في العام 1922، والذي يُقابِل فيه بين الثقافة الغربيّة التي تتطلّع إلى الإرضاء التامّ للرغبات، والثقافة الهنديّة حيث تسود إرادة إمّحاء الذّات والميول الخاصّة - فيما تحتلّ

(19) كزينزونغ ياو (إشراف)، **الموسوعة الكونفوشيوسيّة**،
Xinzhong Yao (dir.), **Encyclopedia of Confucianism**, Londres, Routledge, 2003, p. 254.

الثقافـة الصينيّة موقعـاً متوازناً بين هذَين النقيضَيـن[20]. هناك تعارض مُماثِل سـاد في النقاش الذي أطلقه تشـانغ جونمـاي في العام 1923 بعنـوان «العِلم ضـدّ الميتافيزيقا» الذي أكّد فيه عـدم قدرة العِلم على حلّ المشـكلات ذات الطابع الأخلاقي والميتافيزيقي، مُفسـحاً بذلك في المجال أمام إمكانيّة إعادة النّظر بالمنظومة العِلميّة الغربيّة[21]. وسوف يقتفـي الكونفوشيوسـيّون الأميركيّـون خطـى هؤلاء بـكلّ أمانة، حين اقترحوا بعد عقودٍ عدّة من الزمن إعادة النظر بمعضلات الحداثة الغربيّة في ضوء المفاهيم الكونفوشيوسيّة.

فتح التشكيك حيال أوروبا حيّزاً للتدخّل الكونفوشيوسي غير المسبوق. فالاحتـكاك بفكر أوروبا وأميركا الشـماليّة أتاح لـه أن يأمل في إيجاد مَوقـع فـي النقـاش الحديث. ومع ذلك، لـم تحتلّ الكونفوشيوسـيّة المتجدّدة حيّزاً واسـعاً مقارنةً بالتيّـار الحداثي الذي هَيمن على الحياة الفكريّة والسياسيّة. علاوة على ذلك، كان عدم وجود مشروع مُشترَك أحد نقاط ضعف هذا الجيل، الذي لم يكُن له ما يوحّده من بيانٍ رسميّ أو مؤسّسة جامِعة. ولم يُستخدَم مصطلح شين روجيا (Xin Rujia) أو «الكونفوشيوسيّة الجديدة» للمرّة الأولى إلّا في العام 1941 من طرف

(20) حـول هـذه المسـائل وفكـر ليانـغ شـو مينـغ، أنظـر غـي أليتـو، **الكونفوشيوسـيّة الأخيـرة. ليانـغ شـو مينـغ ومعضلـة الحداثـة الصينيّـة**،
Guy S. Alitto, **The Last Confucian. Liang Shuming and the Chinese Dilemma of Modernity**, Berkeley, University of California Press, 1979.

(21) وانـغ هـوي، «المجتمـع الانتقالـي وأنسـاب الفئـات العِلميّـة»، ضمـن كِتـاب مادليـن يـو دونـغ وجوشـوا غولدشـتاين (إشـراف)، **الحداثـة اليوميّـة فـي الصيـن**،
Wang Hui, «Discursive community and the genealogy of scientific categories», Madeleine Yue Dong et Joshua L. Goldstein (dir.), **Everyday Modernity in China**, Seattle, University of Washington Press, 2006, p. 103 et sq.

هــي ليــن He Lin، والذي كان يعبّر عــن وعي غير واضح المَعالِم لقضايا مُشترَكة، أكثر ممّا كان يشير إلى مدرسة متشكِّلة. في الواقع، سيكون من الصعب رسْم رؤية واضحة لما ستؤول إليه هذه الكونفوشيوسيّة الجديدة. فبعض المفكّرين سوف يكرّرون، بطريقتهم الخاصّة، النموذج الكونفوشيوســي القديــم لحياة فلســفيّة غيــر مُقتصرة علــى التفكير التأمّلــي، وينخرطــون فــي العمل اليومــي (على غرار ليانغ شــو مينغ، الذي ســيقود مشــروع تعليــم في المناطــق الريفيّة في العشــرينيّات من القرن الماضي). ويتصوّر آخرون الفلســفة الكونفوشيوســيّة وفق النموذج الغربي على شكل نشاطٍ نظري بشكلٍ أساسي. وسيكون على التاريخ السياســي في نهاية المطاف أن يفصل بين الكونفوشيوسيّين الذين ســيختارون البقاء في الجمهوريّة الشعبيّة (فنغ يولان) حتّى ولو اقتضــى الأمر أن يقوموا بــدَور المثقّفين الناقديــن المولَجين «بقول الحقيقة للسلطة» (ليانغ شو مينغ)، وأولئك - وهُم أكثر عدداً-، الذين سيختارون سلوك طريق المنفى.

الجيل الثاني و«البيان التأسيسي الكونفوشيوسيّ»

أَجبــر إنشــاء جمهوريّة الصين الشــعبيّة الحركة الكونفوشيوســيّة على إعادة تموضعها ضمن الشــتات الصيني في آســيا (تايوان وهونغ كونغ وسنغافورة) وحتّى في أميركا الشماليّة. هذه القطيعة مع البرّ الصيني جعلها تُواجِه إلزاماً مزدوجاً. فهي ســرّعت، أوّلاً وقبل كلّ شــيء، حركة إعادة بناء تقليد كانت أصوله تتلاشى: إذا كان لا يزال هناك أدنى وهْم، فــي العــام 1911، لاســتمراريّة مُحتمَلة مع الكونفوشيوســيّة القديمة، فــإنّ هــذا الأمــر تراجــعَ حين أُضيــف إلى الانقطــاع الجغرافــي انقطاعٌ

تاريخي. في الوقت نفسه، حوّل المنفى هؤلاء المفكّرين إلى أوصياء مُتناقضين على إرثٍ كانت السلطة الماويّة تدأب على تدميره أو التقليل من شأنه. فبعد أن انقطعت الكونفوشيوسيّة عن تاريخها القاريّ، لم يعُد باستطاعتها أن تستعيد أنفاسها إلّا من خلال عملٍ إنقاذيّ يتمّ إنجازه في المَناطق الطرفيّة.

تشكِّل تايوان وهونغ كونغ نقطتَي الالتقاء الرئيستَين للحركة. فقد التحقَ كلٌّ من مو زونغسان Mou Zongsan (1909-1995)، كسو فوغوان Xu Fuguan (1903-1982) وفانغ دونغمي Fang Dongmei (1899-1978) بالجزيرة القوميّة (تايوان)، في حين استقرّ تانغ جونيي Tang Junyi (1909-1978) وكيان مو Qian Mu في المُستعمرة الإنكليزيّة (هونغ كونغ). وكانت الاتّصالات بين مقرَّي الإقامة عديدة، إذ إنّ مو زونغسان وكسو فوغوان درّسا لبعض الوقت في هونغ كونغ، في حين التحق كيان مو بتايبيه في العام 1967، مُتابِعاً بذلك عمليّة «التأمّل في المنفى»[22]. قدمت كلتا المدينتَين بالفعل إطاراً أمَّن ما يكفي من الاستقرار لإنشاء العديد من المؤسّسات؛ من بينها «معهد نيو آسيا»، الذي تأسَّس في هونغ كونغ، وهدَف إلى نشْر المثال الإنسانويّ الصيني. استقبل هذا المَعهد العديد من رجال الفكر المذكورين آنفاً[23]. وقد حدَّد كيان مو، أوّل رئيس له، الفلسفة التي يقوم عليها على النحو التالي:

---

(22) غاد إيزاي، «لإعادة تأكيد الذّات. كيان مو ومنحة المَنفى»،
Gad C. Isay, «To regain self-affirmation. Qian Mu and his exile scholarship», **East Asian History**, n° 39, 2004.

(23) لوران بفيستر، «معهد نيو آسيا»،
Lauren Pfister, «Xinya xueyuan (New Asia College)» in X. Yao (dir.), **Encyclopedia of Confucianism**, op. cit., pp. 706-707.

«مؤسّسة تعليميّة جديدة تعود بجذورها إلى الأكاديميّات الكونفوشيوسيّة في عهد سلالتّي مينغ وسونغ، وتستوحي من العلاقة التربويّة مع الجامعات الغربيّة، وتدرِّب الطلّاب على البحث، وتُسهِّل التواصل بين الثقافات الغربيّة والشرقيّة»[24].

أمّا صحف «**النقد الديمقراطي**» **Minzhu Pinglun** (تأسّست في هونغ كونغ في العام 1949)، «**الحياة**» **Rensheng** (هونغ كونغ، 1951)، «**لوغين**» **Legein** (تايوان، 1975)، التي اعتُبرت كأجهزة للحركة، فقد أتاحت للفكر الكونفوشيوسي أن يكون حاضراً في نقاشات تلك الحقبة.

إذا اعتبرنا أنّ الجيل الأوّل وضعَ الأُسس للحركة، فإنّ الجيل الذي تلاه قام ببناء الفكر الكونفوشيوسي بشكلٍ أكثر منهجيّة. كان أبناء هذا الجيل الأخير ممَّن وُلدوا حوالى العام 1905، وهُم بالكاد عرفوا إمبراطوريّة تشينغ. وجَرت تنشئتهم في وقتٍ كانت المَعارِف الغربيّة قد أعادت بالفعل تشكيل الفضاء المَعرفي. لذلك، فإنّهم غالباً ما بدأوا حياتهم المهنيّة في تخصّصات غربيّة، قبل أن يلتفتوا إلى المسائل الكونفوشيوسيّة: مو زونغسان كرَّس نفسه لفلسفة المنطق حتّى الأربعينيّات من القرن الماضي. فانغ دونغمي المهتمّ أساساً ببرغسون وهيغل، لم يتحوّل إلى الفلسفة الصينيّة إلّا بعد الحرب الصينيّة- اليابانيّة فقط. لذلك كان لدى هؤلاء المفكّرين معرفة بالفكر الغربي تفوق معرفة أسلافهم. تشهد على ذلك، مرّة أخرى، أعمال مو زونغسان، مُترجِم وشارح «الثلاثيّة النقديّة» لكانط، الذي أقام مع

(24) جانغ تي- كيوم، «الكونفوشيوسيّة الجديدة الحديثة»،
Jang Tae-Keum, «Modern new confucianism», in ibid., pp. 434-439.

الفيلسوف الألماني حواراً وثيقاً (إذ اعتبر أنّه رصدَ في النّظام الكانطيّ عدداً من الإشـكالات المستغلَقة على الفهْم التي سعى إلى حلّها على ضوء الفكر الكونفوشيوسيّ الجديد).

عـلاوة على ذلـك، يتميّز هذا الجيـل الثاني بالتزامٍ سياسـيّ قائم على مُناهضـةٍ صلبة للشـيوعيّة ودعْم للفكرة الديمقراطيّـة. إنّ تمايُز هكذا تركيبة مكّن كسـو فوغوان من القول، على سـبيل المثال، إنّ النظام الديمقراطي -على الرّغم من أنّ الفكرة انطلقت في البداية في أوروبا- يمثّـل تحقيقاً لمفهوم الكونفوشيوسـيّة القديـم القائم على الحُكم من خلال الفضيلة. لكن، في المقابل، يعتقد مفكّرو الجيل الثاني بقدرة الثقافة الصينيّة على تقديم حلول لمشكلات الحداثة. وبحُكم وجودهم فـي تايـوان أو هونغ كونغ، كانوا في مَوقـعٍ مثاليّ لرصد آثار التحديث على المُجتمعات الآسـيويّة. فالانتقادات التي وجّهها مثقّفو عشرينيّات القـرن الماضي ضدّ الحضـارة الغربيّة التي غرقت في همجيّة 1914-1918 (والتي لم يكُن بوسـع فظائع الحرب العالَميّة الثانية سـوى تحفيزها) تعـزّزت بمَوجـة الاسـتياء من المشـكلات الناجمة عن عمليّـة التصنيع السـريع للمناطـق الطرَفيّة الصينيّة: فوارق في امتـلاك الثروة، انحلال اجتماعـي، تنافسـيّة مُفرطة ضاغطة، كوارث بيئيّة... إلخ. إنّها مشـكلات كان الكونفوشيوسـيّون الجُـدد يعتقـدون أنّ بوسـع الفكـر الصينـي تقديم حلول ناجعة لها، كونه ينطلق من افتراضات مختلفة. هكذا ظهرَ خطٌّ جدليٌّ حاسِـم نجده في الكونفوشيوسيّة الأميركيّة، إذ كان بإمكان الكونفوشيوسـيّة المتجدّدة، فضلاً عن مُخاطَبة شـعوب آسيا، التحدّث إلى البشريّة جمعاء، التي تتشارك بالوضع الحداثي نفسه.

إنّ الجمْع بين هاتَين الخاصيّتَين - النزعة إلى الالتزام والاقتناع بأهميّة الفكر الصيني بالنسبة إلى العصر الحديث- يجعل من المُمكن فهْم صدور [المانيفستو] «البيان التأسيسي الكونفوشيوسي» في العام 1958 [25]. تعود أبوّة هذا النصّ إلى تشانغ جونماي، وقد تبلور في ذهنه في العام 1957 في الولايات المتّحدة، حيث وجد ملجأ، بعد نقاش مع تانغ جونيي. اتَّفق الاثنان على استنكار الرأي الذي يتشارك به كلٌّ من الغربيّين والصينيّين، والقائل إنّ الثقافة الصينيّة التقليديّة قد ماتت. أَبرزَ النصّ نقداً للصينولوجيا الغربيّة [عِلم الصينيّات]، التي نَفت أيّ قدرة للكونفوشيوسيّة على الاستمرار، وخلص إلى الدعوة إلى تطوير الإمكانات الفلسفيّة والسياسيّة للكونفوشيوسيّة. وإلى تشانغ جونماي وتانغ جونيي انضمّ مو زونغسان وكسو فوغوان، اللذان يُعتبران الممثّلين الأكثر تأثيراً للكونفوشيوسيّة الجديدة في المنفى.

من دون الخوض في تفاصيل هذا النصّ المعقّد، يلفتنا تركيزه على التقاطُع بين الأفكار الصينيّة والغربيّة. في الواقع، لا يُمكن أن نأمل بتنشيط الكونفوشيوسيّة من دون الاعتماد على ما يسمّيه «المانيفستو» «الإنجازَين الكبيرَين» للغرب: الديمقراطيّة والعِلم.

---

(25) ت. دو باري، «بيان لإعادة تقييم عِلم الصينيّات وإعادة بناء الثقافة الصينيّة»، من ضمن كِتاب باري ولوفرانو، **مصادر التقليد الصيني**،

T. de Bary, «Manifesto for a reappraisal of sinology and the reconstruction of chinese culture» in T. de Bary et Richard Lufrano, **Sources of Chinese Tradition**, vol. 2, New York, Columbia University Press, 2000, pp. 550-555.

وفقاً للنسخ الصينيّة أو الإنكليزيّة والترجمات المُعتمَدة، يُمكن أن يكون عنوان «البيان» على الشكل التالي: «بيان لإعادة تقييم عِلم الصينيّات وإعادة بناء الثقافة الصينيّة»، أو «بيان موجّه باحترام لشعوب العالَم باسم الثقافة الصينيّة».

فالإنجاز الأوّل يسمح للفكر الصيني بإعادة تفسير أحد مرتكزاته الكلاسيكيّة، الاهتمام بالصالح العامّ، والذي يتلاقى مع المفاهيم السياسيّة المُعاصِرة. هكذا كان بإمكان الكونفوشيوسيّين الجُدد أن يروا تقارُباً كبيراً بين الديمقراطيّة الحديثة والأفكار التي منذ زمن منسيوس Mencius، وَضعت في مقدّمة اهتماماتها رفاهيّة الشعب (على الرّغم من أنّهم لحظوا غياب الديمقراطيّة في التاريخ الصيني، والحاجة بالتالي إلى استلهام أوروبا حول هذه النقطة). أمّا بالنسبة إلى العِلم، فقد كان يقع عليه كذلك إخصاب الفكر الصيني المتجدّد، لأنّه بلورَ مَنهجاً ومِعياراً صارماً للحقيقة. لم يكونا غريبَين على الكونفوشيوسيّة، لكنّهما لم يبلغا معها الدرجة نفسها من التطوّر.

ومع ذلك، بقدر ما كان «المانيفستو» يدعو الكونفوشيوسيّة لاستلهام الغرب، فهو يقدّم الكونفوشيوسيّة كمَصدر إغناء مُحتمَل لهذا الغرب بالذّات. وقد طَرح خمس نقاط يُمكنها على حدّ ما جاء فيه أن تمثِّل فرصة لأوروبا والولايات المتّحدة: الجهد للقبول بالعالَم كما هو؛ القدرة على الإدراك الشمولي للواقع؛ أهميّة التراحُم؛ الاهتمام بالحفاظ على الثقافة؛ وأخيراً، إمكانيّة اكتساب رؤية أكثر عالَميّة للحياة. شكّلت هذه الموضوعات ما يعادل الديمقراطيّة والعِلم بالنسبة إلى الفكر الصيني. هذه المسائل لم تكُن مجهولة بالكامل في الغرب، ولكنّ الصين عرفت كيف تطوّرها إلى حدّ كبير. هنا مرة أخرى، لم يكُن الفكر الكونفوشيوسي الجديد يعتزم اقتصار مقولاته على المجتمعات الآسيويّة، وإنّما كان يطمح للتوجّه إلى أولئك الذين كانوا يواجهون عوائق الحداثة الغربيّة، ويفتّشون عن إضاءة جديدة على العالَم. من

السهل أن تَفهم كيف تمّ تبنّي هذا البرنامج وتطويره من قبل طلّابهم، الذين شكّلوا الجيل اللّاحق.

في الشتات: جيلٌ جديد من الكونفوشيوسيّين الجُدد على الأراضي الأميركيّة

عنـد نهاية السـبعينيّات ومطلـع ثمانينيّات القرن الماضـي، كان هناك إذاً جيـل ثالـث مـن المفكّرين الكونفوشيوسـيّين الجدد يتشـكّل في الولايـات المتّحـدة، ليواصلـوا الحركة التي شـهدت على تحـرّر الأجيال السابقة من البرّ الصيني الرئيس. كيف نفسّر أنّ استمراريّة المشروع الكونفوشيوسي تمّت في أميركا الشماليّة؟ كما سنرى، شكّل المَوقع الذي تحتلّه أميركا الشـماليّة في التبادُلات العالَميّة عاملاً مهمّاً، تماماً مثلمـا كانـت تحوّلات المجتمع الأميركي في المعرفة والسياسـة إزاء آسيا بشكلٍ عامّ والأقليّات الآسيويّة على وجه الخصوص.

يحتفـظ المعلّقون عموماً بأسـماء أربعـة منظّرين رئيسَـين من أبناء الجيل الثالث - تو وايمنغ Tu Weiming، ليو شو- شيان Liu Shu-Hsien ، شـانغ شـونغ- ينغ Cheng Chung-Ying، يو ينغ- شـيه Yu Ying-Shi - الذين سـيتمّ تقديم سيرتهم وأعمالهم لاحقاً. هؤلاء جميعهم وُلدوا في الصين أو في المناطق المُحيطة بها في الأربعينيّات والخمسينيّات مـن القـرن الماضي، قبل أن يتوجّهوا للدراسـة فـي الولايات المتّحدة في السـتينيّات والسـبعينيّات، وهناك قاموا لاحقاً بالتدريس. إنّ هذه المَسـارات المتّسـمة بالهجرة لا تُعدّ البتّة استثنائيّة، وهي تنطبق على معظم الكونفوشيوسيّين تقريباً الذين ينتمون إلى الجيل الثالث. فمِن بين الاثنين وخمسـين كاتباً الذين كتبوا بانتظام عن الكونفوشيوسيّة

فـي مجلّتَـي الحركـة («**فلسـفة الشـرق والغـرب**» **Philosophy East and West**، و«**مجلّـة الفلسـفة الصينيّـة**» **The Journal of Chinese Philosophy**)، أربعـون وُلـدوا فـي الصيـن (الثقافيّـة)، ودرّسـوا بعـد ذلـك فـي الولايات المتّحدة[26]. تكمن أهميّة هـذه التبادلات في كونها المحصّلـة لتاريـخٍ قديـم ولعمليّـات إعـادة التشـكّل الحديثـة بعـد أن أصبحـت الولايات المتّحدة في سـتينيّات القرن الماضي الوجهة الأولى التـي يقصدها الطـلّاب والمثقّفون من البلدان غيـر المُنتمية للغرب، على حسـاب المراكز الاسـتعماريّة الأوروبيّة السابقة. منذ بداية القرن العشرين حوَّلت الولايات المتّحدة بعض الأموال المخصَّصة كتعويضات عن «ثورة المُلاكمين» (حُكم على الإمبراطوريّة الصينيّة في العام 1901 أن تدفـع تعويضـات للغربيّين واليابانيّين الذين تدخّلوا لقمْع سلسـلة الانتفاضـات المُناهِضة للإمبرياليّة)، إلى منح دراسـيّة تسـمح للشـباب الصينيّيـن بالانتقال للدراسـة في جامعاتها[27]. على الرّغم من سياسـة الهجـرة التمييزيّـة (التـي ينـصّ عليها قانـون الاسـتبعاد الصيني لعام 1882)، فقد أُنشـئت بشكل مُبكر مراكز للدراسات الآسيويّة استقبلت

---

(26) كتّـاب نشـروا مقالَيـن أو أكثـر عـن الكونفوشيوسـيّة. إنّ أماكـن ولادة (بيـن هلاليـن) ودراسـة مثقّفـي الكونفوشيوسـيّة الجديـدة الآسـيويّين مـن أبنـاء الجيـل الثالـث، هـي علـى الشـكل التالـي:

(تايوان) الولايات المتّحدة	(هونغ كونغ) الولايات المتّحدة	(سنغافورة) الولايات المتّحدة	(الصين) الولايات المتّحدة	(غير ذلك) الولايات المتّحدة	(آسيا) غير ذلك
18	8	2	9	3	12

(27) يـي وايلـي، **البحـث عـن الحداثـة فـي الصيـن. الطلّاب الصينيّـون في الولايـات المتّحدة، 1900-1927**،

Ye Weili, **Seeking Modernity in China's Name. Chinese Students in the United States, 1900-1927**, Stanford, Stanford University Press, 2001.

الطـلّاب والباحثين: في جامعة يال في العام 1878، وجامعة واشـنطن في العام 1909، وجامعة برنسـتون في العام 1927 وجامعة شـيكاغو في العام 1936. أمّا جامعة كولومبيا، من جهتها، فقد أنشـأت قسـماً للدراسـات الآسـيويّة في العام 1901، وفي جامعة هارفارد بدأ تدريس اللّغة الصينيّة في العام 1879 قبل أن يصبح مُنتظماً في العام 1921.

وَجَـدَ هـذا الاهتمـام القديـم بآسـيا نَفَسـاً جديـداً بعد العـام 1945. فالولايات المتّحدة التي أصبحت قوّة مُهيمِنة، تدخّلت في سياق مُواجَهة الاتّحاد السوفياتي. وقد قادتها خسارة الصين إلى التعامل مع تايوان، والتدخّل في كوريا، وتحويل احتلالها لليابان إلى تحالُفٍ نَشِـط. ودعيت الجامعـات الأميركيّـة، حيث تمّ تطوير بَرامـج بحثيّة كبرى حول العوالِم الآسيويّة، إلى القيام بدَورٍ في هذه العمليّة، من خلال توفير الخبرة عن المنطقة وإقامة الروابط مع المجتمعات المدنيّة الآسـيويّة. منطقيّاً، تُرجمت هذه المشروعات بسياسة قبول مُستدامَة للطلّاب الجامعيّين والتلامذة. في الستينيّات والسبعينيّات من القرن الماضي، كان حوالى 10 آلاف صينـي (معظمهـم من تايوان) يدرسـون سـنويّاً في الولايات المتّحدة، فضلاً عن 4 آلاف ياباني و3 آلاف كوري. وهكذا، في حين بلغت نسبة هجرة الطلّاب من آسيا إلى الولايات المتّحدة في الستينيّات نحو 40% مـن مجمـوع الطلّاب الأجانب، فإنّهـم أصبحوا يمثّلون 64% من هؤلاء في الثمانينيّات.

في موازاة التبادُل الطلّابي بحجمه غير المسـبوق، والذي أصبح مُتحرّراً مـن المَراكز الاسـتعماريّة السـابقة، ارتبـطَ صعود الكونفوشيوسـيّة الجديدة في الولايات المتّحدة أيضاً بتحوّل المجتمع الآسيوي الأميركي،

الـذي شـهد أكبـر زيـادة فـي تاريخـه فـي السـتينيّات (+ 205.4%)[28].
وقـد أكّدت السـنوات التالية هـذا الاتّجاه، بخاصّة عندمـا وَضعَ «قانون الهجرة» لعام 1965 حدّاً للقيود[29]. بين منتصف السـبعينيّات ومنتصف الثمانينيّـات، تضاعفت الهجرات الصينيّة علـى وجه التقريب أربع مرّات، والهجـرات مـن كوريا الجنوبيّة واليابان عشـر مرّات، ومن سـنغافورة خمس عشـرة مرّة، مـا أدّى إلى ثاني أكبر زيـادة ديموغرافيّة في تاريخ المجتمع الآسيوي الأميركي (+ 127.5% في 1980).

مـن هنـا نقـدّر أهميّـة الفضـاء الأكاديمـي الأميركـي في بـروز الفكر الكونفوشيوسـي عند منعطـف السـبعينيّات والثمانينيّات. فقد أطلقَ مفكّرو الحركة، الذين وصلوا كطلّاب قبل بضع سـنوات، في الجامعات التـي أصبحـوا يدرّسـون فيهـا، برنامجاً كونفوشيوسـيّاً مُبتكَـراً. وهُم اسـتفادوا من إدخال أطفال المُهاجرين الآسـيويّين الذين وصلوا في الخمسـينيّات والسـتينيّات إلى الجامعة (والذين كانـوا يتابعون بَرامج جامعيّـة مكثّفة أكثر من تلك التي تلتحق بها الجماعات الأخرى). هؤلاء الطـلّاب الجُـدد وجـدوا في الجامعات مسـاحةً لمُسـاءَلة (لا بل لإعادة نَسْـج) «جذورهـم الآسـيويّة». فما بيـن التبـادُلات العالَميّـة والتجذّر الوطنـي، كانت الكونفوشيوسـيّة الجديـدة تتبلور عند حـدود عالمَين، تعزّزت بينهما عمليّات ترابُطٍ شاملة.

(28) كانت أونو (إشراف)، **رفيق للدراسات الآسيويّة الأميركيّة**،
Kent A. Ono (dir.), **A Companion to Asian American Studies**, Malden-Oxford, Blackwell, 2005.

(29) بيل هينغ، **صنع وإعادة صنع آسيا الأميركيّة من خلال الهجرة**،
Bill O. Hing, **Making and Remaking Asian America through Immigration Policy**, Palo Alto, Stanford University Press, 1993.

مـن هنـا، فإن نشـوء فكـرة كونفوشيوسـيّة أميركيّة جديـدة لا تحمل تناقضـاً كما قد يبدو، ونَفهم كيف يُمكن للّغة الإنكليزيّة أن تصبح اللّغة الثانيـة للحركـة (منذ العام 1970 كان هنـاك 2.005 كُتب باللّغة الصينيّة الكونفوشيوسيّة، مقابل 1.458 باللّغة الإنكليزيّة[30]). وحيث إنّه منذ العام 1970، أعادت جميع الدول الآسـيويّة اكتشاف أصولها الكونفوشيوسيّة، عرفت الإنكليزيّة نموّاً كبيراً وَضعها أمام الكوريّة واليابانيّة.

الصينولوجيا وفكرة الاختلاف: الكونفوشيوسيّة الجديدة ومسألة التعدّديّة الثقافيّة في الحَرَم الجامعيّ الأميركيّ

هكذا نشـأ الجيل الثالث للكونفوشيوسـيّة الجديدة من حركة الانتقال بين آسيا وأميركا الشماليّة، ومن تشكّل دياسبورا آسيويّة في الولايات المتّحـدة. يبقـى أن ندرك في أيّ بيئة محدّدة تبلـورَ الفكر المُنبثق عن هـذه التبادُلات. لهذا، يجـب أن ننظر بإيجاز إلى التحوّلات في الجامعات الأميركيّة في السبعينيّات من القرن الماضي. ففي سياق اتّساع نِطاق الوصـول إلـى التعليـم العالي وتنامي تسـويق المَعـارف، أُجبرت هذه الأخيـرة على تكييف تنظيمها مع الطلـب الاقتصادي. لكنّها، في الوقت نفسـه، ورثـت الصراعـات السياسـيّة التي كانـت قائمة في السـنوات السـابقة. في الواقع، تواصلت في الحرم الجامعي عمليّات النضال ضدّ حـرب فيتنام أو من أجل حقـوق الأقليّات العرقيّة والجنسـيّة. وهكذا، فـإنّ مصير الأفـكار البديلة وما بعـد الكولونياليّة ارتبـط ارتباطاً وثيقاً بالجامعـات الخاضعـة للعمليّـات المُتناقضـة لليّبراليّة الجديـدة وإعادة تشكيل التفكير النقدي.

(30) إحصاءات حول المجموعات الشرقيّة في مكتبة جامعة هارفارد.

بالنسـبة إلى الكونفوشيوسـيّين الجـدد، تمَّت ترجمة هـذه التغيرات بطريقتَيـن. بـادئ الأمـر، مـن خـلال إعـادة تشـكيل الصينولوجيـا الكلاسـيكيّة، الحريصـة علـى تمثيـلٍ أفضـل لآسـيا التـي منـذ حـرب فيتنـام إلى التحديـث الرأسـمالي للمناطق الطرفيّة الصينيّة شـهدت تطـوّرات حاسـمة. ولكـن أيضاً مـن خلال إقحـام عِلـم الصينيّات في نقاشٍ فلسـفيّ أوسـع يتناول الطبيعة المتعدّدة الثقافات للمجتمع الأميركـي، والمَوقع الذي تحتلّـه فيه، إلى جانب غيرها من الجماعات، الجاليات الآسيويّة.

وصـل المفكّـرون الكونفوشيوسـيّون إلـى الولايـات المتّحـدة فـي السـتينيّات مـن القـرن الماضـي. ولكونهـم كانـوا يُعـدّون أطروحات لنيل شـهادة الدكتوراه، فقد اشـتغلوا على الفكر الصيني، في أقسـام الصينولوجيا حيث كانت تدرِّس كبرى الشخصيّات في الجامعات الرئيسة فـي البـلاد[31]. فالكونفوشيوسـيّون الجُـدد كانـوا إذاً فـي الأسـاس اختصاصيّيـن فـي عِلـم الصينيّـات. لكنّهـم عرفـوا كيـف يتحـرّرون من وصايـة أسـاتذتهم والترويـج لرؤية جديـدة للثقافة الصينيّـة: في حين كان عِلـم الصينيّات ينظر إلى هذه الثقافة ككائن جامد، رأى المفكّرون الكونفوشيوسـيّون الجُـدد أنّهـا حقيقـة نابضـة بالحيـاة، لا تـزال تُنتِج المعرفـة. بذلـك، لم تكُـن الكونفوشيوسـيّة الجديدة مجرّد مشـروع لمثقّفين يتنقّلون بين عالمَين، بل كانت أيضاً اعتراضاً على الطريقة التي

(31) بشـكل خـاصّ جوزيـف تيـودور ليفنسـون Joseph Theodore Levenson (جامعـة باركلـي)، فريدريـك مـوت Frederick W. Mote (جامعـة برنسـتون)، مـاري ورايـت Mary C. Wright (جامعـة يـال)، أرثـر ورايـت Arthur F. Wright (جامعـة يـال)، جـون فايربنـك John K. Fairbank (جامعـة هارفـارد)، تيـودور دي بـاري T. de Bary (جامعـة كولومبيـا)، دايفيـد نيفيسـون David S. Nivison (جامعـة سـتانفورد).

يتمثّـل بهـا الغرب الآخريـن المُغايرين عنه. وهنا يكمـن أحد المفاتيح الـذي يُمكّننـا من فهْم تطوّر الفكر ما بعد الكولونيالي، والذي سـوف يتمّ التأكيد عليه في المَسـارات العربيّة والهنديّة: تمحورت الانتقادات للغـرب في موضوع المَعـارف الغربيّة عن الحضارات الأخرى، وذلك بعد أن تسرّب إلى التخصّصات العِلميّة مثقّفون قادمون من الحضارات التي اتّخذها الغربيّون كموضوع دراسة.

بقيت الصينولوجيا الأميركيّة لفترة طويلة عِلماً تاريخيّاً قبل أيّ شـيء. فالعالِمـون بالصينيّـات الذيـن تخصّصوا بدراسـة السـلالات القديمة، وجـدوا اتّجاههـم الكلاسـيكي يتعـزّز بفعل انغـلاق الصين الشـعبيّة. بالنسـبة إليهـم، تنتمـي الصيـن والكونفوشيوسـيّة إلى زمـنٍ قديم غابر. أحدهم، جوزيف ليفنسـون، عبَّر بقـوّة عن انحراف عِلم الصينيّات الـذي، وفقـاً لقوله، حـدَّد موضوعات دراسـاته وكأنّها «عيّنـات تفتقد الحيـاة خلـف زجـاج معـرض»[32]. وفـي مؤلَّفـه المرجعيّ حـول تاريخ الكونفوشيوسـيّة[33]، كتـبَ: «فـي الوقـت الـذي يتغيّـر فيـه العالَـم، فـإنّ النظـرة الكونفوشيوسـيّة إلـى العالَـم فَقدتْ طابعها الشـامل ومُلاءمتهـا للعصـر الحديـث. كان الكونفوشيوسـيّون يمتلكون دوماً الإحسـاس بالتاريخ، أمّا الآن فهُم الذين يجدون أنفسهم مَرميّين في

(32) جوزيف ليفنسون، «التخصّصات الإنسانيّة. ما سيفعله عِلم الصينيّات؟»،
J. R. Levenson, «The humanistic disciplines. Will sinology do?», **The Journal of Asian Studies**, vol. 23, nº 4, août 1964, pp. 507-512.

(33) جوزيـف ليفنسـون، **الصيـن الكونفوشيوسـيّة ومصيرهـا الحديـث**، مرجـع سـبق ذكـره.

J. R. Levenson, **Confucian China and its Modern Fate**.

أحضان التاريخ»[34]. هذه النظرة الشـائعة[35] لكونفوشيوسـيّة مُنتمية إلـى الماضي هي التي تصدّى لها الكونفوشيوسـيّون الجُدد. بالنسـبة إليهـم، إنّ إظهار راهنيّة الكونفوشيوسـيّة يفـرض كذلك إعادة النَّظر بالجوانب المُظلِمة في عِلم الصينيّات ومَعارف أميركا الشـماليّة حول آسيا.

كانـت هـذه المُواجَهـة على درجة عاليـة من الحدّة أدّت إلـى إعادة نظر شـاملة بنظـرة الغرب العِلميّة في كلّ ما يتعلّـق بالعوالِم غير الغربيّة. وقـد قامـت فـي الوسـط الأكاديمـي الأميركي حركـة نقديّة واسـعة، نجـم عنهـا إقامة «مؤتمرات مضـادّة» في مجالات عِلميّـة مثل التاريخ وعِلـم الاجتماع والأنتروبولوجيا، بمُبادرة من مجموعات تُعدّ راديكاليّة فـي هـذه التخصّصـات[36]. ودارت نقاشـات عديـدة كذلك حول مسـألة التمويـل، التـي اعتُبرت مسّـاً بالنمـوذج المثالي الجامعـي. كانت هذه النقطة حسّاسـة بشكلٍ خاصّ في التخصّصات التي تَدرس الثقافات غير الأوروبيّـة، في سـياق تدهـور الوضع في فيتنام. فـي العام 1969، بلغ

(34) المرجع نفسه، المجلّد الثالث، مقدّمة، ص 10.

(35) يُمكننـا للتحقّـق مـن ذلـك مُراجعـة أحـد الأعمـال المرجعيّـة الصـادرة فـي تلـك السـنوات: **الكونفوشيوسـيّة فـي العمـل**. فـي هـذا الكِتـاب، لا يُذكـر البُعـد النشـط والإيجابـي إلّا فـي مـا يتعلّـق بدَورهـا فـي الانتقـال مـن العصـور الإقطاعيّـة إلـى العصـر الحديـث، حتّـى القـرن الثامـن عشـر أو التاسـع عشـر. باسـتثناء تيـودور دي بـاري (وفـي حاشـية فـي أسـفل الصفحـة)، مـا مـن كاتـب يذكـر الكونفوشيوسـيّة المُعاصِـرة، ومـن بـابٍ أولـى ليـس علـى اسـتعداد لإعطائهـا مَوقعـاً مهمّـاً فـي الحداثـة الآسـيويّة. أنظـر دايفيـد نيفيسـون وأرثـر رايـت (إشـراف)، **الكونفوشيوسـيّة فـي العمـل**،
D. S. Nivison et A. F. Wright (dir.), **Confucianism in Action**, Stanford, Stanford University Press, 1959.

(36) كمثـال علـى اعتـراض الوسـط الجامعـي الأميركـي فـي تلـك السـنوات، أنظـر تيـودور روسـزاك، **الأكاديميّـة المُعارِضـة**،
Theodore Roszak, **The Dissenting Academy**, Pantheon, 1968.

التمويل الخارجي (الذي يأتي معظمه من المؤسّسات العسكريّة أو الدبلوماسيّة الأميركيّة)[37] أعلى مستوى في تاريخه[38]، ما دفعَ ببعض الباحثين لاتّخاذ مَوقف نقديّ تجاه المَسار الذي يسلكه تخصّصهم العِلمي.

لمّا لم تكُن الدراسات الأميركيّة الآسيويّة مُهيّأة بما يكفي لاستيعاب النزاع (استمر عددٌ معيّن من النصوص الأميركيّة يَستخدِم في فترة السبعينيّات من القرن الماضي المصطلح الاستعماري القديم «الهند الصينيّة» للتحدّث عن فيتنام)، وتتأرجح بين الخبرة السياسيّة والالتزام الراديكالي والحياد الأكاديمي، فقد دخلت في فترة تردّد زعزعت بُناها. كانت هذه الوضعيّة مؤاتيّة لإعادة تشكيل المؤسّسات العِلميّة. في

(37) خلال فترة الخمسينيّات والستينيّات من القرن العشرين، تمّ توفير الجزء الأكبر من التمويل البحثي من قبل مؤسّسة فورد (التي تؤكّد بذلك على المهمّة التي رسمتها لنفسها في الدعم الحاسِم لنظريّات التحديث) والحكومة الفيدراليّة. وقد أدى انسحاب مؤسّسة فورد مع نهاية مَوجة التحديث إلى تعزيز دَور أهل الخير المهتمّين بالقضايا «الروحيّة» و«الخيريّة» (على سبيل المثال، ينطبق هذا الأمر على مؤسّسة هنري لوس Henry Luce، التي قامت بدَورٍ حاسِمٍ في ظهور الكونفوشيوسيّة الجديدة، ودعم مشروعها للحوار بين الأديان الرئيسة والأخلاقيّات العالَميّة). ولكنّ ذلك عزّز أيضاً دَور المؤسّسات ذات الصلة بـِ «قانون تعليم الدفاع الوطني» (NDEA)، التي مَوّلت عدداً من البَرامج الأكاديميّة التي تتناول قضايا الأمن القومي. في هذا الصدد، كتبَ أحد رؤساء «رابطة الدراسات الآسيويّة» (AAS): «إنّ الانسجام يكون طبيعيّاً للغاية عندما يتجمّع العديد من الزملاء في بَرنامج «دراسات اللّغة والمنطقة» معاً لوضع استراتيجيّة جديدة، إذ ينتهي بهم الأمر إلى تبنّي كلّ البنود تقريباً العائدة لأحكام «قانون تعليم الدفاع الوطني» (ريتشارد د. لامبرت، «جدول أعمال لدراسات المناطق»).

Richard D. Lambert, «An action agenda for area studies», **The Journal of Asian Studies**, vol. 35, n° 1, novembre 1975, p. 7.

(38) تيودور دي باري، «تمويل الدراسات الآسيويّة».

T. de Bary, «The funding of asian studies», **The Journal of Asian Studies**, vol. 30, n° 2, février 1971, pp. 389- 412.

العام 1968، تأسّست «لجنة العُلماء الآسيويّين المَعنيّين»(CCAS) ودوريّتها «الدراسات الآسيويّة النقديّة» كنتيجة للانشقاق في «رابطة الدراسات الآسيويّة» (AAS)، التي لم تكُن قادرة على اتّخاذ موقف ضدّ حرب فيتنام.

كانت مسألة فيتنام تبلور معارضات أخرى على صعيدَي الأجيال الجديدة والمستويات القانونيّة. في الواقع، كان عددٌ كبير من المُعترضين الذين انضمّوا إلى صفوف «لجنة العُلماء الآسيويّين المَعنيّين» من بين الطلّاب الذين يحضّرون أطروحات دكتوراه[39] أو من من بين المُدرّسين الشباب الذين تمّ تعيينهم حديثاً في جامعات من الصفّ الثاني[40]. وكانوا جميعاً يواجهون مُنافَسة شرسة. شكّل العام 1970 نقطة تحوّل لـ«رابطة الدراسات الآسيويّة» التي أصبحت بفضل 4700 عضو ينتسبون إليها، أهمّ رابطة لمتخصّصين في منطقة ثقافيّة في الولايات المتّحدة. لكنّ هذه الزيادة المستمرّة لم تكُن تتماشى مع الوظائف المتوافرة للبحث أو للتدريس حول آسيا[41]. هكذا شكّل الوافدون الجُدد في

(39) ريتشارد مادسن، **الصين والحلم الأميركي**،
Richard Madsen, **China and the American Dream. A Moral Inquiry**, Berkeley, University of California Press, 1995.

(40) أنظر المعلومات التي قدّمها ت. دي باري في عمليّة المسح التي أجراها للتخصّص لعام 1970، والتي من خلالها، كمُدير لرابطة الدراسات الآسيويّة، التقى بعددٍ من الفاعلين المُعارضين للحرب في فيتنام، يأتون من جامعات طرفيّة (أوكلاهوما، سياتل، كانساس، شمال كارولينا، وغيرها). ت. دو باري، «رابطة الدراسات الآسيويّة. غير مسيَّسة، لكنّ ذلك لا يجعلها غير مَعنيّة»،
T. de Bary, «The Association for Asian studies. Nonpolitical but not unconcerned», **The Journal of Asian Studies**, vol. 29, nº 4, août 1970, p. 752.

(41) وفقاً لإحصاءاتنا التي تمّت على كاتالوج مَكتبات جامعة هارفارد، تضاعَف عدد الكُتب المكتوبة عن الصين مرّتين بين السبعينيّات والثمانينيّات من القرن الماضي، فيما تضاعف سبع مرّات في التسعينيّات. في الفترة نفسها، تضاعَف عدد

مجال الدراسـات الآسيويّة جيلاً مُحاصَراً بين سندان التجنيد في فيتنام ومطرقة شـغل وظيفة أدنى من مسـتوى تحصيلهم بعد الانتهاء من إنجاز أطروحة يبدو أنّها لم تعُد تؤمِّن في أحسن الأحوال سوى مَوقع فـي جامعة بعيدة. وإذا أضفنا إلـى كلّ ذلك أنّ هؤلاء قد تمّ إعدادهم لجهـة التخصّـص (أي كعُلماء اجتمـاع أو أنتروبولوجيّين أو مؤرّخين أو كاختصاصيّيـن) على دراسـة آسـيا، نفهـم حينها أنّ كلّ الظـروف كانت تضعهم في تعارُضٍ مع الاختصاصيّين التقليديّين بعِلم الصينيّات الذين ظلَّت مَهاراتهم مُقتصَرة على العلوم الاجتماعيّة[42].

هناك مثال واضح لهذه المُواجهات نجده في السجال الذي دار في العام 1968 بين جون ليفينغسـتون Jon Livingston وجون ك. فيربانك John

المنشورات في الدراسات الآسيويّة (باستثناء الصين) مرّتين في كلّ عقد.

(42) فـي مـا يتعلّـق بمسـألة التحدّيـات المعرفيّة للدراسـات الصينيّـة فـي السـتينيّات مـن القـرن الماضـي، أنظـر موريـس فريدمـان، «مـاذا يُمكـن للعلـوم الاجتماعيّـة أن تفعـل للدراسـات الصينيّـة»،

Maurice Freedman, «What social science can do for Chinese studies», **The Journal of Asian Studies**. vol. 23, n° 4, 1964, pp. 523-529.

بعـد عشـر سـنوات، كان التوتّـر بيـن المتخصّصيـن فـي منطقـة ثقافيّـة (ولغويّـة) مـن جهـة، والاختصاصيّيـن فـي مجالٍ مَعرفـي واحـد مـن جهـة أخرى لا يـزال دون حـلّ، بحيـث كان العديـد مـن الباحثيـن والمدرّسـين المتخصّصيـن فـي آسـيا يتأرجحـون بيـن هاتَيـن الهويّتَيـن المهنيّتَيـن؛ أنظـر ر. د. لامبيـر، **مُراجَعـة دراسـات اللّغـات والمَناطِـق**،

(R. D. Lambert, **Language and Area Studies Review**, Philadelphie, American Academy of Political and Social Science, 1973),

لتقديـر التغيّـرات الناجمـة عـن المنطـق التخصّصـي علـى المَعـارِف التقليديّـة مثـل عِلـم الصينيّـات أو العلـوم اليابانيّـة. لا بـدّ مـن التذكيـر أيضـاً بـأنّ الزيـادة والتنويـع غيـر المسـبوقَين للأعمـال التـي صـدرت حـول آسـيا أجبـرا «رابطـة الدراسـات الآسـيويّة» (اقتضـت إحـدى مهمّاتهـا التجميـع الببليوغرافـي للأعمـال التـي صـدرت حـول آسـيا) علـى وضـع بَرنامـج معلوماتـيّ لهـذه المهمّـة فـي العـام 1970 (وقـد مُنـي هـذا المشـروع بالفشـل فـي بداياتـه، نظـراً للكـمّ الهائـل مـن المعلومـات التـي كان يقتضـي مُعالجَتهـا).

K. Fairbank[43]. كان فيربانـك، وهو أسـتاذ فـي جامعة هارفارد، واحداً من أشـهر علمـاء الصينيّات الأميركييـن. وكالعديد من أعضـاء «رابطة الدراسات الآسيويّة» البارزين، كانت تتمّ استشارته بشكل منتظم من قبـل حكومـة الولايات المتّحدة[44]. ومع ذلـك، فإنّه كان أبعد ما يكون عـن تقديم الدعـم الدائم للسياسـة الخارجيّة للولايـات المتّحدة، لأنّه في الخمسـينيات من القرن الماضي حامت الشـبهة حول تعاطفه مع الشـيوعيّة لأنّه دعا للتحاور مع بكين. في أثناء حرب فيتنام، كان واحداً من الأكاديميين الذين حاولوا إبقاء «رابطة الدراسـات الآسـيويّة» في موقف يتأرجح بين عدم التعاطي بالسياسة والحوار الحذِر مع الحكومة. مـن هنـا تعرّضـت كتاباته لنقد قـاسٍ، وتفاقمت الأمـور عندما علمت مجموعـة من طلاب جامعـة هارفارد، ومن بينهم جون ليفينغسـتون، بوجـود عمـلاء تجنيد مـن وكالة المخابـرات المركزيّة (CIA) ينشـطون في الحرم الجامعي. كانت المسـألة موضوع مراسلات حادّة اللّهجة، إذ

(43) جون ليفنغستون، «تبادُل. وكالة المخابرات المركزيّة في هارفارد».
Jon Livingston, «An exchange. The CIA at Harvard», **Bulletin of Concerned Asian Scholars**, vol. 1, nº 2, octobre 1968.

(44) بالنسـبة إلـى بعـض الأمثلـة علـى هـذه العلاقـات بيـن الأوسـاط السياسـيّة والأكاديميّـة، أنظـر الملاحظـات التـي نشـرها فـي تلـك السـنوات رئيسـان لرابطـة الدراسـات الآسـيويّة حـول السياسـة الصينيّـة والفيتناميّـة للولايـات المتّحـدة : مارتـن ويلبـر، «الصيـن والعَيـن المتشـكّكة»؛ جـورج مـاك تورنـان كاهيـن، «استقطاب المعرفـة. التخصّـص فـي آسـيا المُعاصـرة فـي الولايـات المتّحـدة».
Martin Wilbur, «China and the skeptical eye», **The Journal of Asian Studies,** vol. 31, nº 4, août 1972, pp. 761-768; George McTurnan Kahin, «A polarization of knowledge. Specialization on contemporary Asia in the United States», **The Journal of Asian Studies**, vol. 33, nº 4, août 1974, pp. 515-522.
إنّ قـراءة هـذه النصـوص تحمـل فائـدة كبـرى لأنّهـا توضـح مـدى صعوبـة أن يُسـمِع الباحثـون وجهـة نظرهـم وأن يؤثّـروا حقّـاً فـي المَسـار السياسـي للأحـداث.

حـاول فيربانك تبرير الحوار مع المؤسّسـات، فيما لامه ليفنغسـتون علـى مسـاوماته. هكـذا كان كل شـيء يفرّق بين الأسـتاذ المشـهور وتلميذه الراديكالي، من اختياراتهم السياسيّة والعِلميّة والمؤسسيّة، وصولاً إلى أسلوبهم في التخاطب، إذ بقي فيربانك يحافظ على التوازن بيـن التعاطـف الودّي («عزيزي جـون») والكتابة المنضبطـة، فيما كان أسلوب ليفنغستون يراوح بين اعتماد صيغ الاحترام التقليديّة («حضرة البروفيسـور فيربانك») وعبارات التوريـة التي تنمّ عن الغضب العميق ضـد نظام العالـم - وبصورة خاصة ضـد نظام عالم الثقافـة الذي كان يحتل فيه موقعاً غير مسـتقر (انتهى به الأمر بأن يكتب ردّاً على رسالة فيربانك «لقد سئمت من لَطْم رأسي بالجدران»).

بطريقتهـم الخاصـة إذاً، شـارك مفكـرو الكونفوشيوسـيّة الجديـدة بإعـادة النظـر الواسـعة بعلـم الصينيّـات الـذي كان منذ فتـرة طويلة يغـرق فـي أوهامـه المريحة حول آسـيا الخالـدة. كانوا جـزءاً من جيل الباحثين الذين لفتوا أسـلافهم إلى أنّ الدراسـة الكلاسـيكيّة للثقافة الصينيّـة لـم تعـد قابلة للاسـتمرار فيما يجتـاح العديد مـن الصراعات السياسـيّة القارة الآسـيويّة. ومع ذلك، سـيكون من الخطأ ألا نحتفظ عـن الكونفوشيوسـيّين الجدد سـوى برغبتهم فـي القطيعة مع علم الصينيّـات، لأنّهـم للمفارقة كانوا أيضاً من ورثـة هذا العلم. بدءاً من السـتينيات، كان الاختصاصيـون بالصينيّـات بالذات هم الذين أسـهموا بإدخـال زملائهم الآسـيويين إلى الجامعات الأميركيّـة. وعلى حدّ تعبير أحدهـم، فريدريـك موت: «لا بدّ من أن ينتمـي عِلم الصينيّات إلى أهله الأصليّين؛ حينذاك، سـيتبيّن لهذا العِلم أنّ الآسـيويّين كانوا يمتلكون علـى الدوام وعيـاً حقيقيّاً بصلاح هـذا المجال [دراسـة الصين]، وهُم

حافَظـوا، وبشـكلٍ أفضل مـن أيّ كان، على أبعاده الحقيقيّـة»[45]. هنا يكمـن الأمل في أنّ مسـتقبل هذا التخصّص، الـذي كان مَنهجه يُواجِه اعتراضاً مُتزايداً، يقع على عاتق الصينيّين أنفسهم، كون هؤلاء يمتلكون وعيـاً أقوى بمجمل الثقافـة الصينيّة التي لا يُمكن تجزئتها إلى طبقات عِلميّـة. ربّما بشـكل لا منطقي، كان الفاعلـون الذين يحتلّون المَواقع الأكثر كلاسـيكيّة في المجال الأكاديمي غالباً ما يفسـحون في المجال أمـام اختصاصيّـي العلوم المُنحدرين مـن العوالِم غيـر الغربيّة لإبداء آرائهم. لذلك في بداية الثمانينيّات، عندما انكبّت الدراسـات الآسـيويّة علـى البحـث في تطوّرهـا بفضل النقـاش الذي أثارته تحليـلات إدوارد سـعيد، تسـنّى لها في الوقت نفسـه أن تلحظ التقارب بين تساؤلاتها ومـا كان يطرحـه هـذا الأخيـر، وأن تشـرع بعمليّـة تفكيـر هادئة حول الطريقـة التـي ينبغـي أن تُقارِب بهـا بعد الآن موضوعهـا[46]: خلافاً لما كان يحـدث فـي مجالات تخصّصيّة أخرى، فقد نَجحـت في مُطابَقة تعبير المثقّفين الآسيويّين مع تفكيرهم.

هذه الاستمراريّة الخفيّة بين الصينولوجيّين والكونفوشيوسيّين الجُدد تسـمح لنا بفهْم شـكلِ النقد الذي بَلوره هؤلاء، والفرق الملحوظ مع نقـد زملائهـم العرب والهنود، الذي انطبع بشـكلٍ أعمق بالماركسـيّة والعالَمثالثيّـة. أيّـدت الصينولوجيـا الأميركيّـة بالفعل فـي وقت مبكّر وجهة نظر الماندرينيّين، بحيث «ركّزت اهتمامها على «التقليد العظيم»

---

(45) فريديريك موت، «قضيّة صلاح السينولوجيا»،
F. W. Mote, «The case for the integrity of sinology», **The Journal of Asian Studies**, vol. 23, n° 4, août 1964, p. 532.

(46) أنظر في هذا الصدد الملف الذي أعدّه روبرت كاب،
Robert Kapp, **The Journal of Asian Studies**, vol. 39, n° 3, mai 1980.

للصين وحاولت تبنّي روح [إيتوس] أهل الفكر الذين كانت تَدرسهم»[47]. والواقع أنّ هذا الانتحاء الكلاسيكي، كي لا نقول النخبوي، كان يتوافق تماماً مع اسـتعدادات الطلّاب الذين شـكّلوا جيل الكونفوشيوسيّين الجُـدد الأميركيّين؛ ذلك أنّ مُتابَعة هؤلاء الطلّاب دراسـتهم في آسـيا (فـي كثير من الأحيان على يـد مفكّري الجيل الثاني)، واسـتعداداتهم الاجتماعيّـة (أنجزوا أطروحاتهم في الجامعات الكبرى في بلدهم ومن ثمّ درّسوا فيها)، كما الفكريّة (اعتمدوا على نصوص التقليد المعرفيّة التي تبنّوها بمُجملها) أسهَمت في مُواءَمة سلوكيّات عُلماء الصينيّات وطلّابهم الصينيّين الأكثر تفوّقاً. لقد كانت الكونفوشيوسيّة الأميركيّة الجديـدة فـي الأصل نِتـاج تقليـدٍ أكاديميّ نخبـويّ مرتبـط بالجامعات الكبرى في السـاحل الشـرقي. وعلـى الرّغم من أنّها تنطـوي على بُعدٍ مهـمّ معادٍ للهَيمنة، إلّا أنّها وجدت نفسـها مرتبطة بتحوّلات المَعارف الغربيّـة وبالجامعـات التـي كانت أكثر مَن أَسـهم في ضمـان الهَيمَنة العالَميّـة لتلك المَعـارف بالـذّات. فالنَّظر إلى المَعـارف المتحرِّرة من الاسـتعمار على أنّها تشـكّل قطيعة جذريّة مـع المنظومات المَعرفيّة فـي الغـرب هو أمر خاطـئ للغاية، إذا ما أخذنا بعَين الاعتبار مَسـارات المثقّفيـن مـا بعد الكولونياليّيـن وعلاقاتهم بمقـارّ المَعرفة الغربيّة. إنّ الكونفوشيوسـيّين الجُدد هُم في مكانٍ ما أبناء أزمة الصينولوجيا الأميركيّـة، التـي اضطُـرّت لتطويـر نظرتها إلـى العوالِم التي تدرسـها وإدخال إسهام الباحثين الآسيويّين.

(47) جورج سكينّر، «ماذا بإمكان السينولوجيا أن تفعل للعلوم الاجتماعيّة»،
George W. Skinner, «What sinology can do for social sciences», **The Journal of Asian Studies**, vol. 23, n° 4, août 1964, p. 517.

ولكنْ، مثلما كان الكونفوشيوسـيّون الجُـدد أبناء أزمة معرفيّة، كانوا كذلك أبناء الأزمة السياسـيّة التي أعادت رسْم الديمقراطيّة الأميركيّة في السبعينيّات من القرن الماضي. انطلاقاً من عمليّات متناقضة أحياناً (مطالبـات الأقليّـات العِرقيّـة، تطوّر رأسـماليّة نيوليبراليّة، التشـكيك بسياسـة خارجيّة نُظـر إليها على أنّها إمبرياليّة، وما إلى ذلك)، شـكّلت أُسس الديمقراطيّة والمُواطنة الأميركيّة هدفاً لإعادة تعريف أساسيّة. شـاركَ العديد من الفلاسـفة بقوّة في النقاش الذي دار حول تحوّلات الحداثة السياسيّة الليبراليّة، مثل تشارلز تايلور Charles Taylor، ألستير ماك إينتاير Alastair MacIntyre أو جون راولز John Rawls. في الواقع، شـاركَ هؤلاء المفكّرون، بدرجات متفاوتة، في العديد من المؤتمرات والمنشورات التي رعاها الكونفوشيوسيّون. هذه المُشاركات لم تكُن بـأيّ حال من قبيل المُصادَفة، وهي تشـهد على أنّ الكونفوشيوسـيّة الأميركيّة كانت أيضاً حركة سياسيّة تهدف إلى اتّخاذ موقف في النقاش الدائـر حـول التغييـرات السياسـيّة لفتـرة «الحداثـة المتقدّمـة». كان بإمكان الكونفوشيوسيّين إدّعاء امتلاك تقليدٍ آسيويّ يخوّلهم مُساءلة التجارب السياسـيّة للغرب. ولكنّهم طمحوا أيضاً لأن يكونوا الناطقين باسـم المجموعات الآسـيويّة التي كانت تُعلن للملأ انتماءها الكامل للمجتمـع الأميركـي، في الوقت نفسـه الذي كانت تُطالـب فيه بإعادة النّظـر فـي ما يعنيه أن يكون المـرء مُواطناً في بلد متعـدّد الثقافات وفي عالَمٍ مُترابط على نحوٍ مُتزايد.

هكـذا كان المثقّفون الآسـيويّون يصنَّفون في خانة مُتابعي المُطالَبة بـ«التعدديّة الطوعيّة»[48] التي ظهرت في المجتمع الأميركي، أي ببلورة

(48) لورانس فاخس، **المشكال الأميركي. العِرق والإثنيّة والثقافة المدنيّة**،
Lawrence H. Fuchs, **The American Kaleidoscope. Race, Ethnicity and the Civic**

إطارٍ سياسي يُمكِّن كلّ شخص من أن يُبرز انتماءاته الإثنيّة والمجتمعيّة. فـي الحَـرم الجامعيّ الأميركـيّ، كان هؤلاء يتابعون مشـروعاً وُلد في السـتينيّات في عهد الرئيس جونسـون. فمِن خلال مشروع «المجتمع الجديد»، أصبح التمييز العنصري في الواقع قضيّة مركزيّة، وهي ارتبطت بقضيّـة التعليم العالـي، بحيث نُظر إلى تمكين وصـول طلّاب الأقليّات إلى الجامعة (وصول الأميركيّين من أصول أفريقيّة بشـكلٍ خاصّ) على أنّه إحدى أكثر الوسائل فعاليّة للقضاء على التفاوتات الشديدة التجذّر. لكنْ في الوقت نفسـه، وجدت الصراعات السياسـيّة التي كان يعيشـها المجتمع الأميركي، والتي بوشر التصدّي لها، مستقرّاً على أرض الحرم الجامعي[49]. وبما أنّ الوسط الأكاديمي كان يتمتّع بحماية نسبيّة، أصبح المكان الذي يلتقي فيه الناس المُنغمسون في هذه الصراعات، سواء أكانوا المُعارضين لحرب فيتنام، أم المناضلين لحقوق الأقليّات (الإثنيّة والجنسيّة) أو المعارضين بشكلٍ عامّ للمجتمع الأبوي والرأسمالي.

لكـنّ الجامعـة التـي اعتُبرت فـي البداية علـى أنّها عـلاج لظاهرة عدم المساواة، سرعان ما بدت كأحد مسبّبات عدم المساواة بالذّات. فمِن خلال تسهيل دخول الأشخاص الذين لم يكُن بإمكانهم الانتساب إليها مـن قبل، سـلّطت سياسـة جونسـون الضوء على الأمر الـذي كان من المُفتـرض بالجامعـة مُحاربته: كلّما زاد عدد طـلّاب الأقليّات في الحَرم الجامعي، تزايد اقتناعهم بواقع التسلّط الذي يفيد منه البيض والذكور والمتغايـرون جنسـيّاً. فبـدلاً مـن أن تكون دراسـاتهم دافعـاً للتحرّر،

Culture, Middletown, Wesleyan University Press, 1990.

(49) إيمانويل والرشتاين وبول ستارّ (إشراف)، **قراءة في أزمة الجامعة**،
Immanuel M. Wallerstein et Paul Starr (dir.), **The University Crisis Reader**, 2 tomes, New York, Random House, 1971.

ظهـرت وكأنّهـا «خدعة» للحفاظ علـى امتيازات الطبقـة الحاكمة. وفي اللّحظـة التـي بـدا فيها أنّه تمّ احتـواء هذه النخبة مـن الأقليّات، بانت مَلامح حركة مُوازية ومُعاكِسـة اعترضت هذه النّخب عبرها، انطلاقاً من الجامعـات، على نِظام سـلطة كانت هذه الجامعـات بالذّات واحدة من الأجهزة الرئيسة في إعادة إنتاجه.

هـذا يفسِّـر الوضع المعقّد للأحـرام الجامعيّة الأميركيّـة عند منعطف السـتينيّات والسـبعينيّات. فلكونهـا مكانـاً محيّداً نسـبيّاً عن تقييدات العالَـم، شـكّلت إطاراً للأفراد الذين لم يلتقـوا ببعضهم من قبل لكي يعـوا فروقاتهـم ويصوغوهـا في كلمـات. أصبحت الجامعة بشـكلٍ لا ينفصم «سـبباً» و«حلّاً» لشـكلٍ من الاغتراب السياسـي والعِرقي. هنا تفكّر السياسـيّون والمدرّسـون والطلّاب بأفضل طريقة للتصدّي لهذا الاغتـراب. ويبـدو أنّ فكـرة توفير مسـاحة أكبـر في البرامـج للمراجع والنصـوص التـي لا تأتـي من التقاليـد الأوروبيّة شـكّلت حـلّاً توفيقيّاً مقبولاً، ما جعلَ من المُمكن إعطاء مَكان للطلّاب الذين كانوا يأخذون مسافةً من القاعدة السائدة[50].

هكذا يتوجّب فهْم تأسـيس أقسـام الدراسات السوداء أو الأفريقيّة، وكذلك أقسـام الدراسات النسـويّة (ثمّ الجندريّة) في هذه السنوات؛ ومـن بعـد ذلك، التغييرات في أقسـام الدراسـات الآسـيويّة والرغبة في توفير مسـاحة أكبر للأصوات الآسـيويّة المُعاصِرة. كلّ ذلك يشهد علـى وصول مجموعـات غالباً ما كانت تعيش مُنكفِئة خارج الجامعات،

(50) آرثر لوفين (إشراف)، **التعليم العالي في أميركا. 1980-2000**.
Arthur Levine (dir.), **Higher Learning in America. 1980-2000**, Baltimore, John Hopkins University, 1993, p. 261 et sq.

وذلك بفضل النشـاط السياسـي المتواصل والتدابير التشريعيّة التي ألغـت تدريجيـاً التمييز الـذي كان يطالها. وقد دفع ذلـك باتّجاه إعادة النّظـر فـي البَرامـج التعليميّـة التي كانـت عرضة للانتقاد لمـا تحتويه مـن انحيازٍ أوروبي مركزي، مـا مهَّد الطريق أمام حركة «التخصّص في الاختـلاف»[51]: افتُتحت أقسـامٌ جديـدة تهدف إلى وضْـع مَناهِج تمكِّن الأقليّـات مـن أن تجـد الأدوات النظريّة التي تُسـهم فـي فهْمٍ أفضل لآليّات استبعادها.

يجب وضْع الكونفوشيوسـيّة الجديدة في سـياق هـذه الحركة الفكريّة والسياسـيّة، حتّى لو كانت لا تشـكّل سـوى تكملة غير مباشـرة، أقلّ جذريّة بلا منازع من أقسـام الدراسـات الأميركيّة الأفريقيّة. ومع ذلك، بالاسـتناد إلى هذه الدراسات الأخيرة، بدأ الآسيويّون، منذ السبعينيّات من القرن الماضي، بالاحتجاج ضدّ انحسار وجود جالياتهم في الجامعات وفـي المجتمـع، في وقـتٍ كان فيـه وزنهـم الديموغرافـي يتزايد[52]. ثـمّ قـام العديد مـن المفكّرين الآسـيويّين بتطوير معرفـة الثقافات الآسيويّة وتوثيق أقدميّة هذه الجاليات في الولايات المتّحدة، مُبلْوِرين

(51) ألبرتـا آرثـرز، «الإنسـانيّات فـي تسـعينيّات القـرن الماضـي» Alberta Arthurs, «The humanities in the 1990s»، مـن ضمـن كِتـاب آرثـر لوفيـن (إشـراف)، **التعليـم العالـي فـي أميـركا**، مرجـع سـبق ذكـره، ص ص 259-272.

(52) كريسـتوفر لـي، «الدياسـبورا وعبـر الوطنـيّ والدراسـات الآسـيويّة الأميركيّـة. مَواقـف ونقاشـات»، مـن ضمـن كِتـاب وانّـي أندرسـون وروبـرت لـي (إشـراف)، **النـزوح والشـتات. الآسـيويّون فـي الأميركيّتيـن**،
Christopher Lee, «Diaspora, transnationalism and Asian American studies. Positions and debates», in Wanni Anderson et Robert G. Lee (dir.), **Displacements and Diasporas. Asians in the Americas**, New Brunswick, Rutgers University Press, 2005, pp. 23-40.

«ماضياً قابلاً للاستخدام»[53] يُمكِّن من تكوين شكلٍ من أشكال الهُويّة السياسيّة ويُساعدهم على المُطالبة بحقوقهم.

كانت فكرة الماضي الذي يُمكن استخدامه في سبيل التأثير سياسيّاً على الحاضر في قلب مشروع الكونفوشيوسيّة الجديدة التي أتاحت للآسيويّين الأميركيّين، من بين خيارات دينيّة وعلمانيّة أخرى، التفكير بانتمائهم إلى عوالِم عدّة وإعطائه بُعداً سياسيّاً. والمشروع أيضاً، بهذا المنحى، يشكّل فلسفة المُهاجرين وأبنائهم، الذين من خلال اندماجهم في بوتقة الصهر الأميركيّة، أعادوا اكتشاف (إذا لم يخترعوا) ثقافة خاصّة، تلك التي تعود للدياسبورا الآسيويّة على الأراضي الأميركيّة. هذا المَيل للنظر إلى الذّات كصلةٍ وصلٍ بين الشرق والغرب تأكّد في التسعينيّات من القرن الماضي. في سياق نموّ الجالية الآسيويّة من جهة، الذي جعلها تُواجه التنوّع المُتنافر في أصول أعضائها، وإرساء الديمقراطيّة والازدهار غير المسبوق في آسيا من جهة أخرى، الأمر الذي سهّل جميع الإسقاطات، وحتّى العودة الموقّتة إلى البلدان التي كانت تشهد تغيّراً تامّاً. فالكونفوشيوسيّة الجديدة التي تُعرَّف أحياناً بأنّها «تقليد نقّال»[54] (وهو المصطلح الذي يؤشّر على قدرتها على التحرُّك والتكيُّف مع سياقات مُختلفة)، كانت تتماشى تماماً مع الزمن الذي تشكّلت فيه المجتمعات الآسيويّة في أميركا محليّاً، مع تسليط الضوء في الوقت نفسه على الروابط التي تجمعها بآسيا.

---

(53) كارين أنغيلار- صن جوان (إشراف)، **حالة أميركا الآسيويّة. النشاط والمُقاوَمة في التسعينيّات**،

Karin Aguilar-San Juan (dir.), **The State of Asian America. Activism and Resistance in the 1990s**, Boston, South End Press, 1994.

(54) روبرت نيفيل، **كونفوشيوسيّة بوسطن**، مرجع سبق ذكره.

الفصل الثاني

«العودة» إلى آسيا في السبعينيّات والثمانينيّات: الكونفوشيوسيّة والحداثة الآسيويّة

منذ منتصف السبعينيّات، كما قلنا، إنّ الافتراض بأنّ الكونفوشيوسيّة يُمكن أن توفّر أخلاقيّات حياة قادرة على مُواجَهة صعوبات الحداثة سوف يؤدّي إلى تشــكيل الكونفوشيوســيّة الأميركيّة الجديدة. مع ذلك، كان الوضــع غير مؤاتٍ، إذ انهارت الكونفوشيوســيّة في الصين قبل حوالى ستّين سنة. وما أبقته الماويّة منها كان مُرتبطاً بالنظام الإمبراطوري الــذي أذلَّ البلاد أمام الغربيّين، فيما بقيت صورة كونفوشــيوس، من ناحيته، تتطابق بشكلٍ دائم مع شخصيّة في غاية الرجعيّة.

خــارج الصيــن الشــيوعيّة، لــم يكُــن وضــع الكونفوشيوســيّة بأفضــل حــال. فقــد ظهرت، كما ســنرى، كمنظومة مُعتقــدات مُعارِضة للحداثة الرأسماليّة وكمعوّق لتنمية المجتمعات في المنطقة. من تايوان إلى ســيول أو هونغ كونغ، كان المفكّرون والسياسيّون يتشاركون بفكرة أن الثقافــة التقليديّــة هي المســؤولة عن الفقر الذي مــا زالت تعانيه المنطقة. بالتأكيد، تشكّلت مجموعة من المفكّرين الكونفوشيوسيّين في الشتات ما بين هونغ كونغ وتايوان، في محاولة منهم لضخّ الحياة فــي تقليــدٍ أتى «المانيفســتو» ليذكّــر بمُلاءمته في عالــم يُهيمن عليه

الفكر الغربي. لكنّ هذه المحاولات الفلسـفيّة للصمود ظلّت محدودة، حيـث بَـدت وكأنّها احتجـاجٌ بطوليّ لجيـلٍ من المثقّفين الشـهود على انهيـار منظومـة فكريّة كبرى، أكثر ممّا هـي المدخل لتجديدها. وبعيداً عـن القدرة على تغيير العالَم، كان على الفلاسـفة الكونفوشيوسـيّين أن يقصـروا اهتمامهم علـى التفكّر به، بعدما تبيّن لهم انحسـار تأثير التقاليد الآسيويّة على العصر الحديث.

ومـع ذلك، فـي هذا السـياق غير المؤاتـي، ظهرت الكونفوشيوسـيّة الأميركيّـة الجديـدة، التـي أثارت حولهـا التعليقات المشـكِّكة لمُعظم المُراقبيـن[1]. كيـف يُمكن فَهـم هذا الأمر؟ نلفت هنا إلـى أنّ التجديد الكونفوشيوسي حدثَ في لحظة محوريّة في عمليّة التحديث الرأسمالي في آسيا، حيث وصلت بلدانٌ عدّة في المنطقة إلى مستويات من التنمية جعلتهـا أقرب إلى البلـدان الغربيّة. ولكنْ للمُفارَقـة، فإنّ هذا الدخول إلى الحداثة الاقتصاديّة ترافقَ مع إعادة اكتشـاف التقاليد الخاصّة، كما لو أنّ هذه المجتمعات، وهي على وشك أن تتحوّل بالكامل إلى النمط الغربـي مـن الناحية الاقتصاديّة، سَـعت إلى إبراز اختلافهـا من الناحية الثقافيّـة. هكذا ارتبطَ إحياء الكونفوشيوسـيّة منـذ الانطلاق بالنقاش

---

(1) «إنّ التحـوّل المُفاجـئ فـي حُكـم الأوسـاط الأكاديميّـة علـى الكونفوشيوسـيّة لا مثيـل لـه فـي التقييـم الحديـث للمجتمعـات التقليديّـة والأديـان»، كـوه بيونـغ- إيـك، **الكونفوشيوسـيّة فـي التحـوّل الحديـث فـي آسـيا**،

Koh Byong-ik, «Confucianism in Asia's modern transformation», **Korea Journal**, vol. 32, n° 4, 1992, p. 47.

«إنّ قيمـة العمـل الكونفوشيوسـي قـد انتعشـت مؤخّـراً علـى سـوق النمـاذج»، كيروزومـي ماكوتـو، «طبيعـة كونفوشيوسـيّة توكوغـاوا المُبكّـرة»،

Kurozumi Makoto, «The nature of early Tokugawa confucianism», **Shisō**, numéro spécial «confucianisme et sociétés asiatiques», 1990 (traduit et adapté par Herman Ooms, **Journal of Japanese Studies**, vol. 20, n° 2, 1994, p. 337).

حول الحداثة في آسـيا. لقد فرَض هذا التجديد نفسـه في سـياقٍ دَفَعَ بالمجتمعـات التـي كانت تشـهد تحوّلاً عميقـاً تحت تأثير الرأسـماليّة المُعولَمة بصورة مُتزايدة، إلى استعادة (أو حتّى إعادة بناء) تاريخها.

نفهـم المَوقع الخاصّ الذي احتلّه الكونفوشيوسـيّون الأميركيّون في هـذه المنظومـة. فقد قامـوا بالتدريس فـي جامعات كانـت في قلب النّظام العالَمي، وأُتيحت لهم الفرصة بالفعل للتسـاؤل حول مفاعيل الحداثة الرأسماليّة التي كانت المجتمعات الآسيويّة تدخلها لتوّها. إنّهم لـم يعرضوا على هذه المجتمعات العودة إلـى الماضي، بل المُحافَظة علـى نَـوعٍ من الإخـلاص للذّات في زمـن التحوّلات. فـي المقابل، وجدَ الكونفوشيوسيّون الأميركيّون في بروز آسيا الرأسماليّة ساحة فكريّة وسياسـيّة يُمكنهم من خلالها تأسـيس مشـروعهم التجديدي. فلدى دعوتهـم إلـى جامعات المنطقـة، والاسـتعانة بخبراتهم، تركـوا جانباً ثوب العلّامة ليظهروا بمظهر المفكّرين المُلتزمين بالكونفوشيوسـيّة الجديدة.

فـي لعبة التبادُل هذه بين الجامعات الأميركيّة وآسـيا المُتسـائلة عن تحديثهـا، قامت سـنغافورة بدَورٍ حاسِـمٍ كنقطة تواصل. وكما سـنرى الآن، كانـت هـذه الدولـة- المدينة، وهـي على وشـك أن تصبح واحدة من المراكز الرئيسـة للرأسـماليّة العالَميّة، تسـعى في الوقت نفسـه لأن تتحـوّل إلـى منصّـة إقليميّـة للكونفوشيوسـيّة. وقـد دارت فيهـا نقاشـات عدّة، تَواجهَ خلالها مثقّفون وسياسـيّون حـول المَوقع الذي يتوجَّـب أن يُعطـى للقيَم الآسـيويّة في زمن التحديث. مـن خلال تتبُّع هـذه المُناقشـات، نفهـم لماذا في أوائـل الثمانينيّـات، دعت حكومة

سنغافورة رسـميّاً أكبر الأسماء المعروفة في عالَم الكونفوشيوسيّة العالَميّـة إلى الاسـتقرار في الجزيـرة والالتحاق بمَعهد أُنشـئ حديثاً ليكون في خدمة القضيّة الكونفوشيوسيّة، ما أعطى لهذه الفكرة صدىً غيـر مسـبوق. وعلـى ضوء عَـودة مثقّفين إلى آسـيا بعـد أن كانوا قد غادروهـا منذ عقودٍ ليسـتقرّوا في أميركا الشـماليّة، فإنّ سـنغافورة راهنت على قيام كونفوشيوسيّة جديدة، تتماشى مع التغيّرات الناجمة عن الحداثة الرأسماليّة.

التحديث والتغييرات الاجتماعيّة:
إضفاء الطابع الكونفوشيوسيّ على سنغافورة

إنّ السـياق الاجتماعـي والسياسـي والاقتصـادي لسـنغافورة فـي السـبعينيّات من القرن الماضي يجعل من المُمكن أن نفهم السـبب فـي أنّ هـذا الإقليـم الصغير، وهو الذي بقي حتّـى ذلك الحين منطقة نائية نسـبيّاً، سـيقوم بدَورٍ رائد في الكونفوشيوسـيّة الجديدة. فهذه الدولة- المدينة، وهي مُسـتعمَرة بريطانيّة سابقة، تحتلّ مَوقعاً فريداً في آسـيا. تقع سـنغافورة عند طرف شـبه جزيرة الملايو، وهي جزيرة تقـع فـي وسـط مضيق ملقـا، عزلهـا البريطانيّـون عن بقيّـة المناطق الداخليّة لتحويلها إلى ميناء اسـتعماري[2]. لكنّ المدينة المُزدهرة التي نشـأت بفضل التجـارة الدوليّة تتمتّع بخاصيّة أخـرى: فثلاثة أرباعها من الصينيّيـن، حصيلـة الهجرة التـي أدّت إلى تكوين جاليـة تُدعى بيراناكان.

(2) كونستانس ماري تورنبول، **تاريخ سنغافورة الحديث**،

C. Mary Turnbull, **A History of Modern Singapore. 1819-2005**, Singapour, National University of Singapore Press, 2009.

في الخمسـينيّات، عندما أدركت لندن أن لا مفرّ من اسـتقلال الأراضي التـي تتولّى إدارتها، ارتأت ضمّ سـنغافورة إلـى اتّحاد مالايا. في العام 1963، أصبحـت المدينة مسـتقلّة، وانضمّت إلى ماليزيـا الخارجة نهائيّاً مـن تحت المظلّـة البريطانيّة. لكن بعد عامَين، تـمّ طردها من الاتّحاد الماليـزي بسـبب الخلافـات بين نُخب كـوالا لامبور ونُخب سـنغافورة، وأغلبهـم مـن الصينيّيـن. هكذا فإنّ سـنغافورة - الدولـة الوحيدة في العالَم التي استقلّت مرّتَين، والإقليم الصغير من دون مَوارد-، وَجدت نفسـها معزولة في جنوب شـرق آسـيا في عزّ الحرب الباردة، مُحاصَرة بين ماليزيا المُعادية لها وإندونيسيا المُترامية الأطراف بحجم قارّة.

تحـت قيـادة حزبٍ أوحد، حزب العمل الشـعبي (PAP)، ودولة تنمويّة[3] منصرفة كليّاً لقيام عمليّة تحوّل اقتصادي في البلاد، نجحت المدينة في فرْض نفسـها «كنموذج» للتطوّر الرأسـمالي في آسيا. على مدى ثلاثة عقود، شـهدت واحداً مـن أعلى معدّلات النموّ الاقتصـادي في العالَم

---

(3) كمـا لاحظـت أليـس أمسـدن Alice H. Amsden بالفعـل فـي حالـة تايـوان، فهـي الدولـة التـي تبـدو كلاعـب رئيـس فـي التطـوّر الرأسـمالي فـي آسـيا، أنظـر «الدولـة وتطـوّر تايـوان الاقتصـادي»، ضمـن كِتـاب بيتـر إيفانـز، ديتريتـش روشـماير، تيـدا سـكوكبول (إشـراف)، **إعـادة الدولـة إلـى الداخـل**،

Peter B. Evans, Dietrich Rueschemeyer et Theda Skocpol (dir.), **Bringing the State Back In**, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

إنّها لَمُفارَقـة فـي أن نـرى بعـد بضـع سـنوات قـادة دول يبحثـون مـن خلال قيَم آسـيويّة أو كونفوشيوسـيّة مُفترضـة عـن النجـاح الاقتصـادي للنمـور الآسـيويّة. لإلقـاء نظـرة تاريخيّـة عـن الحالـة التنمويّـة فـي آسـيا حتّـى إعـادة تشـكيلها النيوليبراليّـة الحديثـة، أنظـر بـاي- غيـون بـارك، ريتشـارد هيـل، وآسـاتو سـايتو (إشـراف)، **تحديـد موقـع النيوليبراليّـة فـي شـرق آسـيا. فضـاءات نيوليبراليّـة فـي الـدول التنمويّـة**،

Bae-Gyoon Park, Richard C. Hill et Asato Saito (dir.), **Locating Neoliberalism in East Asia. Neoliberalizing Spaces in Developmental States**, Chichester, Wiley-Blackwell. 2012.

(بمعـدّل وسـطيّ 5.5% بيـن 1950 و1965، و10.3% بيـن عامَـي 1965 و1983 [4])، مـا جعلهـا تخطو «من العالَم الثالـث إلى العالَم الأوّل»[5]، علـى حـدّ تعبيـر الأبّ المؤسِّـس، لي كوان يـو. ولكونهـا محرومة من المَوارِد الطبيعيّة، كان عليها أن تُعيد اختراع اقتصادها بالكامل. بادىء الأمـر، انخرطَـت في سياسـة صناعيّة مُسـتوحاة من التنميـة اليابانيّة. وبسـرعة كبيرة، اسـتعجلت بروز قِطاع الخدمات لتؤهِّل نفسـها كمَركزٍ ماليّ عالَمي: ففي أوائل الثمانينيّات، شكَّلت الخدمات 62% من ناتجها المحلّـي الإجمالـي، وبلـغ إجمالـي الأصـول الماليّـة 130% مـن الناتج المحلّي الإجمالي نفسـه (نسـبة مُماثلة لتلـك الموجودة في الولايات المتّحدة)[6]. كدولة مزدهرة في وسـط منطقـة ما زالت تُعتبر متخلّفة، وكجزء أساسي من التحالفات الغربيّة في سياق الحرب الباردة، تمكّنت سـنغافورة من تعزيز اسـتقلالها الذي كان بوسـع قلّة من الناس أن تُراهن عليه قبل بضع سنوات.

ولكن في أواخر السـبعينيّات، بدأت سـنوات عدّة من التغيّر الاقتصادي العميـق في إنتاج تأثيرات اعتُبـرت غير مرغوب فيها من قبل الحكومة،

---

(4) هيلين هوغ (إشراف)، **تحقيق التصنيع في شرق آسيا**،
Helen Hugues (dir.), **Achieving Industrialization in East Asia**, Cambridge/ New York, Cambridge University Press, 1988, p. 5.

(5) لي كوان يو، **من العالَم الثالث إلى الأوّل. قصّة سنغافورة 1965-2000**،
Lee Kuan Yew, **From Third World to First. The Singapore Story, 1965-2000**, New York, Harper, 2000.
وبشـكل أكثـر تحديـداً، فـي أوائـل الثمانينيّـات، دخلـت سـنغافورة فئـة البلـدان المتوسّـطة الدخـل. ولكـن بمتوسّـط دخـل يبلـغ 6.620 دولاراً للفـرد الواحـد، فإنّهـا احتلّـت المرتبـة الأولـى بيـن النمـور، متقدّمـة علـى تايـوان (2.677 دولاراً) أو كوريـا (2.010 دولار).

(6) هيلين هوغ (إشراف)، **تحقيق التصنيع في شرق آسيا**، مرجع سبق ذكره.

ما دفعها إلى اللّجوء إلى الفلاسفة وعُلماء الاجتماع المحليّين للإفادة مـن خبرتهـم الأكاديميّة حـول التحدّيـات الاجتماعيّة التي تسـبّبت بها سياسـتها التحديثيّـة. هـذا التفكيـر سـوف يشـكّل بدايات المشـروع الكونفوشيوسـي الجديـد. قـام هـو وينغ منـغ، وهو أسـتاذ جامعي تلقّـى علومه في سـنغافورة الكولونياليّة وأكسـفورد، قبـل أن يتولّى إدارة قسـم الفلسـفة فـي جامعـة سـنغافورة، بصياغة تشـخيص من مرحلتَين فرض نفسه في أدبيّات ذلك الوقت. وفقاً له، كانت التغييرات الاقتصاديّة مسؤولة عن التوتّرات الاجتماعيّة والسياسيّة:

> «على الرّغم من أنّ مَسار التحديث السنغافوري لم يتسبّب بالكوارث التي تُواجهـا إيـران اليوم [المقصود الثورة الإسـلاميّة]، فقـد نلنا نصيبنا من التوتّرات الاجتماعيّة والسياسـيّة والاقتصاديّة. لقد مرّت سـنغافورة بعقد مـن الاضطرابـات الصناعيّة الواسـعة النطاق، بدءاً مـن الإضرابات العنيفة، وإغـلاق المؤسّسـات، وأعمـال الشـغب الطلّابيّـة بتحريضٍ مـن النقابات، والحملات المُناهِضة للاستعمار، والصراعات السياسيّة [...]»[7].

بعبـارة أخرى، شـهدت سـنغافورة هـذه الانتفاضات التـي رافَقت بروز الرأسـماليّة، ولاسـيّما في سـياق التحديث الغربي المُبالغ فيه (كما وَرد فـي الإشـارة إلى إيران، التي كانت قبـل ثورة 1979 من بين الدول الأكثر انخراطاً في هذا المَسار).

---

(7) هـو وينـغ منـغ، «التغييـر الثقافـي والقيَـم الاجتماعيّـة»، ضمـن كِتـاب سـو سَـوي-هـوك وراغبيـر باثـال (إشـراف)، **سـنغافورة حوالـى عـام 2000**،

Ho Wing Men, «Cultural change and social values», in Saw Swee-Hock et R. S. Bhathal (dir.), **Singapore Towards the Year 2000**, Singapour, Singapore University Press for the Singapore Association for the Advancement of Science, 1981, p. 141.

فضلاً عن هذه المشـكلات، أدّى التحديث الاقتصادي إلى مجموعة ثانية من التحوّلات:

«تمّ تجاهل بعض المعايير التقليديّة بشكلٍ مُتزايد - قوة الروابط الأسريّة، طاعة الوالدَين، الحبّ، احترام ورعاية الأهل المتقدّمين في السنّ، قدسيّة الزواج، الاعتدال، العمل المُثابر، وما إلى ذلك-، لمصلحة المفهوم الفردي والمادّي للحياة»[8].

كان الموضوع يتعلّق إذاً هذه المرّة بعواقب الانحلال الشامل للتركيبة الاجتماعيّة الناجم عن انهيار توازنها القديم. إلّا إنّه في أيّ حال، طرحت هذه القضايا في نهاية المطاف مسألة سياسيّة على الحكومة. وسواء كان ذلـك بسـبب الإضرابـات والانتفاضـات الطلّابيّـة أو التحـوّلات في الجسـم الاجتماعـي، فقد خشـيت الحكومة من إعادة النّظر بالسـلطة التي مارستها بشكلٍ مُطلق تقريباً منذ استقلال البلاد.

إنّ التاريخ السياسي لسنغافورة يعود بالفعل لأحد أكثر الدول استبداديّة في فترة ما بعد الاستعمار. فور الحصول على الاستقلال، انقلبَ «حزب العمل الشـعبي» بقيادة لي كوان يو ضدّ حلفائه السـابقين، الذين كان قـد شـكّل معهم جبهـة مُناهِضة للاسـتعمار: تمّ كمّ أفـواه النقابات، ورمي الشـيوعيّين في السـجون، وإسـكات مُختلف الفصائل اللّيبراليّة للمجتمع المدني، كما تمّت السيطرة على الجامعات ومُراقَبة الصحافة. أمّا القوانين العائدة لفرض حالة الطوارئ التي اعتُمدت من قبل لندن خلال فترة النضال ضدّ الاستعمار، فقد أُبقيت بذريعة المخاطر الخارجيّة والداخليّة التي تتربّص بالدولة الفتيّة. وانتقلت السـلطة كليّاً إلى أيدي

(8) المرجع نفسه، ص 144.

نخبـة محليّـة، تلقّـت تعليمها في الجامعـات في الفترة الاسـتعماريّة، وبخاصّـة لـي، رئيس الوزراء الذي لم يتزحزح من منصبه، لدرجة أنّه حين قرّر التقاعد (وتمرير السـلطة إلى ابنه، بعد فاصل قصير) سـجَّل الرقم القياسي لأطول مدّة أمضاها مسؤولٌ في العالَم في تحمّل المهمّات السياسيّة.

فـي هذا النظام القمعيّ، كانت المسـاحات النـادرة للحريّة تتوافر في الانتخابـات فقط، التي كان يُسـمح فيها اسـتثنائيّاً لبعض الشـخصيّات المُسـتقلّة بـأن تخـوض غمار هـذه التجربة. مـن هنا، بدءاً مـن أواخر السبعينيّات، وجدَ مرشّحو السلطة أنفسهم لأوّل مرّة في وضعٍ صعب فـي مُواجَهـة المُعارَضة. وإثر بـروز اختلالات داخل الجسـم الاجتماعي بسبب تسارُع الوتيرة الاقتصاديّة، فسّر القادة هذه التطوّرات على أنّها علامـة على تآكل الشـرعيّة القائمـة على قدرتهم على تأمين مسـتوى عـالٍ من التطـوّر المـادّي للمواطنين مقابـل عزوفهم عن التقاسُـم الديمقراطـي للسـلطة. وبعـد تيقّن السـلطة أنّ تعزيز الاسـتبداد قد يؤدّي إلى تفاقُم الوضع، قرَّرت الانصراف للنظر في أسـباب المشـكلة ووضع إطارٍ أيديولوجيّ جديد، كانت تأمل بأن يُسـاعدها في الإمسـاك مجدّداً بزمام الأمور.

في هذا الوضع السياسـي انطلق النقاش حول القيَم الآسـيويّة، حيث قامت فرضيّة الكونفوشيوسيّة المتجدّدة بدَورٍ مركزيٍّ. كان الحديث عن القيَم الآسـيويّة وسيلة اسـتخدمَتها الحكومة السنغافوريّة للإمساك مجـدّداً بخيـوط اللّعبـة. هذه القيَم في الواقع تسـتند إلى الانقسـام الثنائي بين الغرب وآسـيا؛ فالقيَم التي يتأسّـس عليها الغرب الحديث (الفرديّـة، الديمقراطيّـة، الإقـرار بقيمـة الاختلاف السياسـي، وما إلى

ذلك) لا تتوافق مع القيَم التي تقوم عليها المجتمعات الآسيويّة (حيث الأسبقيّة للجماعة على الفرد، القبول بنظامٍ سياسي تكون فيه الحريّة محـدودة لخدمـة الصالح العـامّ، إبراز قيمة الانسـجام، وما إلى ذلك). فـي بلـد يشـكّل الصينيّون فيـه 75% من السـكّان، كما سـبق وذكرنا، كان كونفوشـيوس مفيـداً للغاية لحكومة سـنغافورة، التـي ظنّت أنّ بإمكانها أن تجد في فكر المعلّم (أو بتعبير أدقّ في التفسير المُحافِظ لهذا الفكر) سنداً للعلاقات الاجتماعيّة الهَرميّة: من المُفترض أن يطيعَ الشـبابُ كِبارَ السـنّ، وتَخضع النسـاء للرجال، والمحكومون للحُكّام... إلخ، وفي المقابل يُمكنهم الاعتماد على رعاية القيّمين عليهم. يُمكننا أن نقـدّر الفوائـد التـي كان بـودّ لي كـوان يـو أن يجنيهـا: كانت قيَم الكونفوشيوسـيّة تسـمح له أن يأمل في إخماد مُطالبـات عددٍ معيّن من المجموعات الاجتماعيّة -النسـاء، العمّـال، المفكّرين اللّيبراليّين- الذين كانوا حينها يعارضونه بطريقة مباشـرة إلى حدّ ما. بالنسـبة إلى النسـاء، كانت مناسـبة لتذكيرهـنّ بواجب الطاعة لأزواجهـنّ، وللعُمّال بالانصياع لأصحاب العمل، وللأنتلجنسـيا بأهميّة الانسـجام السياسـي الذي لا يُمكن أن تخلّ به المُطالبات الديمقراطيّة. وقبل كلّ شيء، كان يُمكـن مُواجَهة الجميـع بطبيعة مَطالبهم غير الآسـيويّة، وبالتالي غير الأصيلة. بهذه الطريقة، كان المقصود أن يترسّـخ لدى السـنغافوريّين وعيهم «بآسياويّتهم»، التي كانت حتّى ذلك التاريخ ثانويّة بالنسبة إلى متطلّبات البناء الوطني والتنمية الاقتصاديّة.

نقاشُ العام 1975 أو فشل المُحاولات الثقافويّة الأولى

مـن أجـل تحقيـق غايتها، لَجـأت الحكومـة إلـى الأسـاتذة الجامعيّين، وكانت تتوقّع أن يزوّدوها بنَوعٍ من التشخيص عن السكّان يأتي تأكيداً

لانتظاراتها، وفي الوقت نفسه أن يُسهموا في بلْورة إطارٍ أيديولوجي للقيَم الآسيويّة. للوهلة الأولى، كنّا أمام علاقة نموذجيّة معرفة-سلطة، إذ أُشركت جامعتا البلاد (جامعة سنغافورة ونانيانغ) للعمل على توفير مجموعة من الخطابات القابلة للاستخدام مباشرة من قبل السلطة. في 15 تشرين الثاني (نوفمبر) 1975، نُظّمت أوّل حلقة دراسيّة في جامعة سنغافورة، في كليّة الآداب والعلوم الاجتماعيّة، شاركَ فيها ستّة أكاديميّين، وعميد الكليّة، وكإشارة للأهميّة السياسيّة للحدث، لَفتت مُشارَكة وزير الخارجيّة سيناثامبي راجارتنام Sinnathamby Rajaratnam، وهو أيضاً أحد مؤسّسي الدولة - المدينة. يبدو أنّ جميع الظروف كانت مُتضافرة من أجل أن يحذو الوسط الفكري حذو قادته.

لكنّ الواقع كان أكثر تعقيداً. فالأكاديميّون السنغافوريّون الذين كانت حريّاتهم مقيَّدة، عبّروا نسبيّاً عن شكوكهم بشأن وجود قيَم آسيويّة وهويّة كونفوشيوسيّة. هذا هو المَوقف الذي اتّخذه هو وينغ منغ Ho Wing Meng، الذي كان يدعم عادةً حزب العمل الشعبي[9]، لكنّه عبّر في مداخلة له[10] عن أهميّة اعتماد سياسة تحديثيّة، الأمر الذي يُعاكِس منطق الدفاع عن القيَم الثقافيّة. إنّ ما سمّاه «الجمود الاجتماعي لنُظم القيَم والمؤسّسات الموروثة» هو المسؤول بنظره

(9) أنظر بشكل خاصّ مقاله «القيَم الأوليّة وراء تحوّل سنغافورة»، من ضمن كِتاب كارنيال سينغ ساندهو وبول ويتلاي (إشراف)، **إدارة النجاح، قَولَبة سنغافورة الحديثة**،

Kernial Singh Sandhu et Paul Wheatley (dir.), **Management of Success. The Moulding of Modern Singapore**, Singapour, Institute of Southeast Asian Studies, 1989.

(10) نُشرت من ضمن كِتاب بإشراف سياه شي- ميو، **القيَم الآسيويّة والتحديث: تفسير نقدي**،

Seah Chee-Meow (dir.), **Asian Values and Modernization: a critical interpretation**, Singapour, Singapore University Press, 1977, pp. 1- 21.

عــن «الركــود الاقتصادي والفقر شــبه الشــامل» الذي تعانيــه البلدان الآسيويّة. لمُواجَهة ذلك، وقفَ إلى جانب برنامج تحديثي جذري، كاشفاً بذلــك عــن عدم ثقته بالقيَم التقليديّة وعــن اعتقاده بأنّ هذه القيَم لا يُمكــن إلّا أن تكــون عقبة في طريق التنمية. ومن هنا، دعا إلى ترشــيد السياســات الاجتماعيّة-الاقتصاديّة، مشــيراً إلى أنّها يجب أن تُحدَّد على أساسٍ «عقلانيّ وتجريبيّ» وليس بناءً على «التنبّؤات، والأبراج أو هذا العــبء الذي تمثّله [في آســيا] تقاليد وعادات عفــا عليها الزمن». من خلال التشدّد في إبراز التعارض بين الحداثة الغربيّة والعادات الآسيويّة، يُتابع هو وينغ منغ تحليله مركّزاً على التبايُن بين العلاقة العقلانيّة مع العالَــم (التــي ظهرت في الغرب، على حدّ قوله) والسياســة في آســيا، التي هي حصيلة «القرارات الاعتباطيّة والأطبّاء السحرة والمنجّمين».

إنّ هذا الرفض الســاخر تقريباً للقيَم الآســيويّة التقليديّة يجد تبريراً له في السبعينيّات في الحجّة المشروعة القائلة بمُحاربة الفقر.

ويكشف التلطيف الكلامي الذي يلجأ إليه في الجملة التالية الحذر الذي يساوره من هذا النقاش الذي تدفع إليه السلطة إزاء مسألة التخلّف:

> «لا يخفى على السياســيّين الآســيويّين أنّه في العالَــم الحديث كما نعرفه اليــوم، لــن يكون كافياً لبلدٍ ما أن يَضع في الواجهة تاريخاً طويلاً ومُحترَماً، ولا نِظاماً من القيَم الفلسفيّة والدينيّة المُحاطة بهالة القداسة من خلال عادات تقليديّة، في حين أنّ أغلبيّة سكّانه لا تزال تعاني درجةً من الحرمان الشديد الذي يُشكّل إهانة لكرامة الإنسان».

إذا كان هو لم يذكر الكونفوشيوســيّة مباشــرة هنا، فإنّه قدَّم إشارة تــكاد تكــون واضحة له. بــكلّ حال، إنّه يُعالِج بشــكلٍ أكثــر تحديداً هذه المسألة لاحقاً:

«لقد غَرست [الكونفوشيوسيّة] بإصرار مبدأ الانصياع الأعمى لتعاليم الأسلاف، إلى حدّ أنّها وقفت حائلاً في وجه الإبداع والابتكار من قبل العقول المُستنيرة والمدفوعة بحبّ الاستطلاع، وكان لها الأثر في إعاقة التقدّم في الصين لألفَي سنة».

بقدر ما يشكّل هذا الرأي حجّة للتحديث، فإنّه يُعتبَر هجوماً يصبّ مباشرة في سياق حركة 4 أيّار (مايو) ضدّ الكونفوشيوسيّة.

تلك هي المشكلة التي كان على الحكومة السنغافوريّة أن تواجهها: لم يكُن السكّان ولا النُّخب بشكلٍ خاصّ ممَّن يؤيّدون الكونفوشيوسيّة. على العكس من ذلك، تأثَّر الكثير من هؤلاء بتيّار الحداثة الصينيّة وبالأيديولوجيّات المُعارِضة للكونفوشيوسيّة التي ازدهرت في العقد الأوّل من القرن الماضي. في الواقع، هاجرَ القسم الأكبر من مواطني سنغافورة الصينيّين من البرّ الصيني الرئيس من أجل الهروب من ضغوط الإمبراطوريّة أو على أمل الاستفادة من الفُرص التي توفّرها الرأسماليّة البريطانيّة. هكذا، عندما حاول حزب العمل الشعبي إطلاق هذا النقاش الأوّل في العام 1975، واجهَ عقوداً من التنشئة الاجتماعيّة الحداثيّة المُتغلغِلة في عقول سكّان الجزيرة. أمّا المُسايرات المُقتضَبة التي يصوغها هو في خاتمة النصّ، فيُمكن تفسيرها بسهولة على أنّها دلالة على أنّ النخبة المثقّفة، على الرّغم من تماشيها مع مَطالب الحكومة، لم تكُن على استعدادٍ للسير بركابها في هذا الميدان. رسميّاً، يتساءل هو وينغ منغ إذا كان الثمن لا يكون غالياً في ما لو تخلّينا عن «قيَم عزيزة» مقابل الحصول على فوائد ماديّة. لكنّه يختم مُعيداً تأطير النقاش بوضوح من خلال طرحه سؤالاً في غاية البلاغة: «في مُواجهة الفقر الذي يسود في آسيا، هل لدينا خيار أفضل من التحديث؟».

بالتأكيـد، لم تتبنَّ كلّ مُداخلات الحلقة الدراسـيّة لعام 1975 مثل هذه النظرة النقديّة للقيَم التقليديّة. فقد كان الباحثون الشباب أكثر تحفّظاً. لكـنّ المنحى الذي اتّخذه النقاش فرضه تحديـداً الباحثون المتمتّعون بشـرعيّة أكبـر، وهُم في معظمهـم ممَّن يؤيّدون التحديـث الذي يمرّ عبـر تدميـر البنى التقليديّة. لقد كانت قدرة هـؤلاء على صياغة خلاصات النـدوة والوقـوف في وجه هذه المحاولة الأولـى لإعادة تعويم القيَم الآسيويّة جليّة في المَوقف الذي اتّخذه سينّاثامبي راجارتنام. كان وزير الشـؤون الخارجيّـة في الواقـع واحداً من كِبار الشـخصيّات في الدولة السنغافوريّة. فهو أحد أبناء المُهاجرين التاميل، وقد تلقّى تعليمه في مؤسّسـات مالايا الاسـتعماريّة ومن ثم في لندن قبل الحرب، وواحداً من المنادين بالاسـتقلال وأحد مؤسسـي حزب العمل الشـعبي. كما كان صحافياً وكاتباً (كان لفترة طويلة مقرّباً من جورج أورويل)، يتمتع بمصداقيّـة كبيرة في أوسـاط المثقّفين. لقد أتت اسـتنتاجاته قاطعة: «لديّ شـكوك جدّيّة في وجود شـيء مثل القيَم الآسيويّة»[11]. من هنا، رأينـا راجاراتنـام يُهاجِم السياسـيّين أبطال الآسـيويّة، الذين يزعمون أنّ بإمكاننـا مُجـدّداً اسـتعادة الماضي المجيد لآسـيا عـن طريق إحياء مُعتقدات وطُرق عَيش قديمة». إنّها عبارة غامضة، لكنّها ربّما تستهدف لي كوان يو ومَن حوله، الذين يدعمون مشروع إضفاء الطابع الثقافي على اللّعبة السياسـيّة. لذا فإنّ مسـألة التحديث بقيت أولويّة بالنسبة إليـه، كمـا كانت بالنسـبة إلى هو، لأنّها تحدِّد تطـوُّر الأمّة وبقاءها: «لا يُمكن إحياء الماضي، والمجتمع الذي يسـير في هذا الطريق لن يكون

(11) س. راجاراتنام، «القيَم الآسيويّة والتحديث»، ضمن كِتاب سياه شي- ميو (إشراف)، **القيَم الآسيويّة والتحديث: تفسير نقدي**، مرجع سبق ذكره، ص ص 94- 100.

له مستقبل». بهذه الجملة المكثّفة قدّم خلاصة لمضمون أقواله، وكما اختَتَـم بها مُداخلته وأعمال الندوة، فإنّه وضعَ حدّاً للمرحلة الأولى من النقاش حول هذه المسألة.

نهاية السبعينيّات: التجدّد الكونفوشيوسيّ المُستحيل؟

كان النقـاش الـذي دار إذاً في العام 1975 حول القيَم الآسـيويّة دون مسـتوى انتظـارات السـلطة. ومع ذلـك، لن يكون هذا الفشـل نهاية المطـاف، حيـث إنّه في العـام 1979 قامت الحكومة باتّخـاذ تدابير عدّة لتعزيز الهُويّة الثقافيّة للسـكّان. تمّ تشـجيع السنغافوريّين على إعادة اكتشـاف جذورهـم اللّغويّـة؛ فعلـى عكس السياسـات السـابقة التي أَعلـت من شـأن اللّغـة الإنكليزيّة، تمّ إطلاق العديـد من الحملات منذ العام 1979 لإبراز قيمة لغات المجتمعات المحليّة. وكذلك، تمّ تكليف «معهـد تطوير المَناهج» التابع لوزارة التربية والتعليم بمهمّة التفكير في مدى مُلاءمة دَورات التعليم الديني والثقافي. في شـباط (فبراير) 1979، عيَّـن لـي كوان يو أحد رجاله الموثوقيـن في وزارة التعليم، غوه كنغ سـوي Goh Keng Swee، الذي كان قد التقى به في أثناء دراسـته فـي إنكلتـرا بعد الحـرب، والذي بصفته من المُشـاركين في تأسـيس حـزب العمـل الشـعبي، كان لفترة طويلة الشـخص الثاني فـي الدولة السـنغافوريّة (وكذلك وزير الدفاع في الفترة الحرجة من الاسـتقلال). ومع ذلك، لم يكُن غوه مُقتنعاً بالتحوّل الثقافوي للي كوان يو، إذ إنّه بعـد أن تلقّـى تعليمه فـي الغرب، ومن ثمّ عمل لقيـام تحديث عميق في سـنغافورة، كان أحد مُهندسـي ترسيخ البلاد في المُعسكَر الغربي. فعندمـا عيَّنـه لـي فـي وزارة التربيـة والتعليـم، دفعه إخلاصه وحسّـه

بالمسـؤوليّة والإمسـاك القوي بالسـلطة من قبل رئيس الوزراء إلى الانخراط في سياسة ثقافيّة لم يكُن مُقتنِعاً بها إلّا جزئيّاً. لكنّ التحاقه بالمسـيرة - وبالتحديد لكونه شـخصيّة تحديثيّة-، أفضى إلى شـكلٍ من أشـكال الاصطفـاف الجماعـي داخـل الدولة، مـا أعطى وزناً لسياسـة القيَم الآسيويّة التي لم يكُن بالإمكان تصوّرها قبل بضع سنوات.

هل يعني ذلك أنّ المفكّرين السنغافوريّين سوف يصطفّون فجأة وراء فكـرة مجتمع تسـوده قيَم كونفوشيوسـيّة تقليديّة؟ هنـا أيضاً، يبدو الواقع أكثر تعقيداً ويُظهِر أنّه حتّى في نظامٍ سياسيّ مقفل، لا تكون العلاقات بين المجالَين السياسي والأكاديمي مباشرة أبداً. هكذا، برعاية وزارة التربيـة والتعليم، تمّ تنظيم ندوة حول «أهميّة القيَم التقليديّة في سـنغافورة» في الجامعة الوطنيّة في 6 حزيران (يونيو) 1979. أتت معظم المُشارَكات أكثر تقبّلاً لفرضيّة «القيَم الآسيويّة»، ممّا كان عليه الوضع في العام 1975. لكنْ، كما سـنرى، اسـتمرّ المثقّفون في إبداء تحفظات جدّيّة حول مسألة الكونفوشيوسيّة الحديثة.

يُمكـن أن نكـوّن فكـرة أكثـر وضوحـاً من خلال الاسـتعراض السـريع لمُداخَلـة تشـانغ بـاو مين الذي كان فـي فترة انعقاد النـدوة مُحاضِراً في قسـم الإدراة العامّة. هذه المُداخلة بعنوان «القيَم التقليديّة في سنغافورة الحديثة: اعتبارات حول أهميّة التراث الشرقي»[12] تمثّل إلى

(12) تشـانغ بـاو ميـن، «القيَـم التقليديّـة فـي سـنغافورة الحديثـة: اعتبـارات حـول أهميّـة التـراث الشـرقيّ».
Chang Pao-min, «Traditional values and modern Singapore. Random thoughts on the relevance of the eastern heritage», **Occasional Papers**, n° 115, Singapour, Institute of Humanities and Social Sciences-College of Graduate Studies-Nanyang University, 1979.

حـدّ مـا روحيّة النقـاش الذي سـاد. بطريقة كلاسـيكيّة تُعتمد في هذا النَّوع من الندوات، عبَّر تشانغ عن طروحاته بسلسلة من الأسئلة: «هل قيَمنـا التقليديّـة لا تزال صالحة اليـوم في مجتمع حديث؟ ما هي هذه القيَم وكيف يُمكنها تلبية احتياجات رجال ونسـاء اليوم والغد؟» وقد أتت إجابته من دون أيّ التباس:

> «إنّ الحفاظ على بعضٍ من قيَمنا التقليديّة على الأقلّ هو أمر ضروري لأنّنا بحاجة لأن نعتمد على جذورنا الثقافيّة كشيء نتشبّث به في زمن التغيّرات السريعة».

يشـرع تشـانغ بإحصاء هذه القيَم، مع تعداد ما يشـكِّل الإرث الثقافي لآسـيا، والذي يَعتقد أنّه يجده في روح الانسـجام، سـواء بين البشـر والطبيعـة أم في علاقات البشـر بعضهم مـع بعض. ثمّ يوضح أنّ هذه العلاقات يُمكن أن تنقسم إلى خمسة أنواع: بين الحاكِم والمحكوم، الأبّ والابـن، الزوج والزوجة، الأكبر والأصغر، صديق متقدّم في السـنّ وصديـق أصغـر سـنّاً. إنّهـا علاقـات هرميّة، لكنّهـا على أيّ حال ليسـت غيـر مُتوازِنـة، لأنّ تفوّق الأعلى في السـلّم التراتبي على من هو أدنى منـه يعوّضـه ما يحيطه بـه من عناية. ووفقاً له، فـإنّ مثل هذا النظام الاجتماعـي من شـأنه أن يدفـع الآسـيويّين لتطوير فضيلتهـم الذاتيّة والبحـث عن وسـيلة لحلّ النزاعات التي لا يتـمّ الاحتكام فيها للقانون وإنّمـا تمـرّ بالوسـاطة والتوفيق. على عكـس الغرب حيـث أدّى غياب مثـل هـذه الترتيبات، فضلاً عن وجود النّظام اللّيبرالي، إلى تعزيز نظامٍ اجتماعيّ سياسيّ قائم على النّزاع.

إنّه نصّ مميَّز، ليس بسبب ما يقوله عن الانقسام الثنائي بين الشرق والغرب الذي هو في نهاية المطاف أمر اعتياديّ جدّاً، وإنّما بسـبب ما

لا يبـوح بـه. ذلك أنّ الأمثلة القليلة المذكـورة أعلاه هي وصف يتطابق بالتمام مع نِظامٍ فلسـفيّ لم يؤتَ على ذكر اسـمه أبداً في الصفحات الثلاثين من المقال: الكونفوشيوسـيّة. سـواء تعلّـق الأمر بالعلاقات الأساسـيّة الخمـس، أو بأهميّـة تثقيف الـذّات، أو الأولويّـة المُعطاة للتوفيـق بـدل اللّجوء إلــى القانون، فإنّ كلّ هذه العناصر هي سـمات أساسـيّة للفلسفة الكونفوشيوسـيّة. من هنا يُطرح السؤال: لماذا لا يسـتخدم تشـانغ صراحةً هـذا المصطلح الذي يشـير إليـه مُجمل نصّه ضمنيّـاً، مفضِّـلاً اللّجـوء إلى عبارات غامضـة مثل «التاريـخ الصيني» أو «المجتمع الصيني القديم»؟

هـذا الإغفـال المثيـر هـو فـي الحقيقـة مؤشّـر علـى أن فكـرة الكونفوشيوسـيّة الحديثـة، عنـد منعطـف السـبعينيّات والثمانينيّات، بقيـت غير مقبولة بالنسـبة إلى الكثير من المثقّفيـن. ومن بابٍ أَولى كان هذا هو الوضع السـائد في سـنغافورة. كانـت الجزيرة في العمق أقلّ تطبّعاً بالتراث الصيني ممّا كانت عليه هونغ كونغ أو تايوان، بحكم وجود جماعات مالاويّة وهنديّة (ولكن أيضاً فارسيّة وعربيّة وأوراسيّة) تشـكِّل ربع سكانّها. وفوق كلّ ذلك، فإن الجالية الصينيّة، كما أوضحنا، تأثَّرت بشـدّة بتنشـئة سياسـيّة حداثويّة، ذات توجّهات يساريّة واضحة، وقـد بقيت الكونفوشيوسـيّة بالنسـبة إليها أيديولوجيـا ماضويّة وغير معروفة إلى حدٍّ كبير.

سنغافورة، مَركز الكونفوشيوسيّة العالَميّ

هـذا الاختلال بين دولة سـنغافورة المُنخرِطة في سياسـة إعادة إحياء التقاليـد، ومفكّرين كان التقليد بالذّات بالنسـبة إليهم إمّا غير موجود

أو يتعـارض مـع قناعاتهـم التحديثيّة، هو الذي يُمكن أن يفسِّـر لماذا بـادرَ لـي كـوان يو، فـي العام 1982 رسـميّاً إلـى «دعـوة» العديد من المتخصّصيـن الأجانـب بالكونفوشيوسـيّة إلـى سـنغافورة، بِنيّة إدراج الأخلاقيّـات الكونفوشيوسـيّة فـي المَناهِج الدراسـيّة وجعْـل الجزيرة مَركزاً محوريّاً للكونفوشيوسـيّة الحديثة. وقد كشـف العمل الذي تمّ تنفيذه في وزارة التربية والتعليم بالفعل عن مدى النقص الذي يعانيه الإرث الثقافـي الكونفوشيوسـي الذي سـعت الدولة إلـى الإعلاء من قـدره، وفـي الواقـع كان لا بدّ من تكوينـه من الصفـر، بالاعتماد على الخبـرة الخارجيّـة. أَوجَـز وانغ مونـغ ليـن Wang Mong Lin، الذي كان آنذاك مسؤولاً عن البَرامج المدرسيّة في وزارة التربية والتعليم، هذه القضايا بوضوح:

«بمـا أنّ الأخلاقيّـات الكونفوشيوسـيّة لم تكُن مَجالاً مألوفـاً لدينا، ولأنّنا أردنـا التأكُّد من أنّنا سـنعتمد المُقارَبة الصحيحة لتعليم هذه المادّة، فقد تمَّـت دعوة ثمانية مفكّرين كونفوشيوسـيّين في العام 1982 للمُسـاعَدة في بناء الإطار النظري للمَناهِج»[13].

كان المدعـوّون هُـم تيـودور دي بـاري Theodore de Bary (جامعـة كولومبيـا)، أنجـوس غراهام Angus C. Graham (مدرسـة الدراسـات الشـرقيّة والأفريقيّـة- لنـدن)، لـي زهاهـو Li Zhehou (جامعة بكين)، ليـن يو- شـنغ Lin Yü-Sheng (جامعة ويسكونسـن- ماديسـون)، ليو شـو شـيان Liu Shu-Hsien (جامعة جنوب إلينـوي والجامعة الصينيّة-

(13) ذكره تو وايمنغ (إشراف)، **الأخلاقيّات الكونفوشيوسيّة. رهان سنغافورة**،
Tu Weiming (dir.), **Confucian Ethics Today. The Singapore Challenge**, Singapour, Curriculum Development Institute of Singapore, 1984, pp. IX-X.

هونـغ كونغ)، ليو تسـون- يـان Liu Ts'un-Yan (الجامعـة الوطنيّة في أستراليا)، تو وايمنغ Tu Weiming (جامعة هارفارد) ويو ينغ- شيه Yu Ying-Shi (جامعة برنسـتون). من الواضح أنّ العالَم الأنغلوسكسـوني يحظـى بتمثيـلٍ بـارز، لأنّ جميـع الأكاديميّين يأتون منه (باسـتثناء لي زهاهـو[14])، وبشـكلٍ خـاصّ هنـاك تمثيـل لعالَـم الباحثيـن الصينيّين الأميركيّين. هذه المركزيّة الأميركيّة الشـماليّة تبدو أكثر وضوحاً إذا ما قارنّاهـا بالتأثير البريطاني، القوّة الاسـتعماريّة السـابقة، الممثَّلة هنا فقـط بشـخص أنجوس غراهام. يُذكر أنّ ليو تسـون- يـان، الذي أقام في مُسـتعمرة هونغ كونغ، انتقل بعد ذلك إلى أسـتراليا. أمّا بالنسبة إلـى لـي زهاهو، الباحث الوحيد من البـرّ الصيني، فهو ليس في الواقع متخصّصـاً بالكونفوشيوسـيّة بقـدر ما هو فيلسـوف معـروف بفرادة تفكيره وقدرته على تخليط التأثيرات المُختلفة (الماركسـيّة والفلسفة الصينيّـة الكلاسـيكيّة، الكانطيّة، ومـا إلى ذلك)، والذي يفسِّـر وجوده برغبة سنغافورة في التواصل مُجدّداً مع الصين الشعبيّة.

كل هؤلاء الاختصاصيّين هُم من الرجال[15]. الكِبار منهم تخطّوا الستّين

(14) أنهـى هـذا الأخيـر مَسيرته الجامعيّة فـي جامعـة بولـدر فـي كولـورادو، وإنّمـا بـدءاً مـن العـام 1992 فقـط حيـن سَـمح لـه نِظـام بكيـن بمغـادرة البـلاد بعـد سـجنه بسـبب مُسـاندته أحـداث تيانانمـن.

(15) يتطلّـب التحليـل التفصيلـي لهـذه النسـبة غيـر المتوازنـة بيـن الجنسـين النَّظـر فـي الوقـت نفسـه فـي ثـلاث مجموعـات علـى الأقـلّ مـن القـرارات. بـدأت المجـالات الأكاديميّـة الأنغلوسكسـونيّة بالانفتـاح علـى النسـاء فـي السـتينيّات مـن القـرن الماضـي، لكـنّ إعـادة التـوازن هـذه لـم تسـفر، فـي العـام 1982، عـن وصـول عـددٍ كبيـر مـن الموظّفـات إلـى مَناصـب تقريريّـة فـي معظـم التخصّصـات. مـن ناحيـة أخـرى، فـإنّ الكونفوشيوسـيّة التـي اتُّهمـت (ليـس مـن دون سـبب) علـى أنّهـا أيديولوجيـا مُسـانِدة للسـيطرة الذكوريّـة فـي الصيـن، ربّمـا اجتذبـت عـدداً أقـلّ مـن الباحثـات مُقارنـةً بالجوانـب الأخـرى مـن التاريـخ والفكـر الصينـي. وأخيـراً، يُمكـن أن نتصـوّر أنّ

من العمر، فيما معظمهم قاربت أعمارهم الخمسين، والأصغر سنّاً في المجموعة، تو وايمنغ، كان في الثانية والأربعين. كانت نقطة قوّة الحكومة السنغافوريّة في ذلك الوقت بأنّها دَعت أهمّ المتخصّصين في العالَم بهذا الموضوع. إلّا أنّ هذه الطريقة في النَّظر إلى الأمور تُشوِّه جزئيّاً فهْم المناقشات، ذلك أنّ مبدأ النقاش يقوم بالتحديد على إعادة تحديد الشرعيّات السابقة، ما يُسهِم في «صنع الأسماء الكبيرة» و«إعادة توزيع المرجعيّات العِلميّة»[16]. تماماً كما قامَ المتخصّصون في الكونفوشيوسيّة بالمناقشات الكونفوشيوسيّة، فإنّ المُناقشات الكونفوشيوسيّة صنعت عُلماء الكونفوشيوسيّة.

في الوقت الذي كانت فيه فكرة وجود كونفوشيوسيّة نابضة بالحياة هي بالنسبة إلى الكثيرين أشبه بالوَهم، فإنّ الطابع الفريد لما جرى في سنغافورة هو الذي فرَض موضوعات وأسماء جديدة. وهذا ما يُفسِّر تلبية هؤلاء الأشخاص، الذين كانت مَسيرتهم الأكاديميّة ناجحة بالفعل، دعوة حكومة بلد لم يكُن في حينها يحتلّ مَوقعاً عِلميّاً مميّزاً: لقد كانت المهمّة الموكَلة إليهم لإحياء الكونفوشيوسيّة تتضمَّن الوعد بجعْلهم المتحدّثين الأساسيّين لهذه الأيديولوجيا الجديدة.

هذا النقص في وجود متخصّصات نساء بالكونفوشيوسيّة يعود للطبيعة المُحافِظة بالذّات للمشروع الكونفوشيوسي في سنغافورة، وبخاصّة لرغبته في التأكيد على خضوع المرأة للرجل، وكذلك للتسلّط الذكوري المُعلَن للي كوان يو (الذي غالباً ما كان يقرّ بأنّ أحد الأمور النادرة التي يأسف لها هو سماحه للمرأة بأن تتحرّر من خلال العمل والدراسة).

(16) ج. ل. فابياني، «نزاعات وخلافات وجدل في العوالِم الفكريّة. نحو عِلم اجتماع تاريخي لأشكال النقاش الصراعي»،

J.-L. Fabiani, «Disputes, polémiques et controverses dans les mondes intellectuels. Vers une sociologie historique des formes de débat agonistique», **Mil Neuf Cent**, n° 25, 2007, pp. 45-60.

قدَّم المسـؤولون السـنغافوريّون للكونفوشيوسـيّين الوسائل التي تمكّنهـم مـن القيـام بمهمّتهم. في العـام 1983 تمّ إنشـاء «معهد فلسفات شرق آسيا» (IEAP)، الذي وُضع بإشراف وزير التربية غوه كنغ سـوي، وأُنيطت إدارته بمجلسٍ ترأَّسـه تِباعاً تو وايمنغ ويو ينغ- شيه. في الواقع، على الرّغم من أنّ تسمية المَجلس تتّسم بالعموميّة، فإنّه صبّ كلّ جهوده لتعزيز الكونفوشيوسيّة. في أحد كتيّبات التعريف الأولى بهـذا المجلـس، يُذكر إنّه قـد أُنيطت به مهمّة «تطوير فَهم الفلسـفة الكونفوشيوسيّة، لكي يُعاد تفسيرها وتكييفها وفقاً لاحتياجات مجتمع اليوم»[17]. هذا المعهد سـوف ينظِّم ثلاثـة مؤتمرات دوليّة كبرى حول «الأخلاقيّات الكونفوشيوسيّة» (1985)، و«الأخلاقيّات الكونفوشيوسيّة وتحديث آسـيا» (1987)، و«تطوير التربية الكونفوشيوسيّة» (1988)[18]. لقد تخطّى المشـروع الكونفوشيوسـي الذي وُضع مَوضع التنفيذ أيّ شيء تمّ إنجازه حتّى تاريخه في الدولة-المدينة جاعلِاً منها مركزاً فكريّاً كونفوشيوسـيّاً رائـداً. واصلت سـنغافورة جهودها فـي تنمية القطاع الجامعـي التـي بدأتها في السـنوات الماضية (نذكر هنا إنشـاء جامعة وطنيّـة موحَّـدة في العـام 1980 ومُضاعَفة عدد الكُتب المنشـورة في الجزيرة بين عامَي 1973 و1978 [19])، واضِعة نصب عينَيها مُنافَسة هونغ

(17) جوزيف تامناي، **الصراع على روح سنغافورة. التحديث الغربي والثقافة الآسيويّة،**
Joseph B. Tamney, **The Struggle over Singapore's Soul. Western Modernization and Asian Culture,** Berlin, de Gruyter, 2017.

(18) تو وايمنغ (إشراف)، **التقاليد الكونفوشيوسيّة في حداثة شرق آسيا،**
T. Weiming (dir.), **Confucian Traditions in East Asian Modernity. Moral Education and Economic Culture in Japan and the Four Mini-Dragons,** Cambridge, Harvard University Press, 1996, p. 392, note 15.

(19) تفيـد البيانـات المأخـوذة مـن مختلـف تقاريـر اليونسـكو عـن نشـر 676 عنوانـاً فـي العـام 1973 و1306 فـي العـام 1978.

كونغ وتايوان. وللمُفارَقة سيلعب وضعها الغريب نسبيّاً في صالحها: فبما أنّها لم تكُن مدموغة كثيراً بالطابع الصيني، وليست في الواجهة من الناحية الفكريّة، فقد كانت تمثِّل الوضْع الأمثل لِـ«الجيل الثالث» من المفكّرين الكونفوشيوسيّين. أضف إلى ذلك أنّ تأثير الشخصيّات الكبرى للكونفوشيوسيّة لم يكُن فيها راسخاً، والمؤسّسات الأكاديميّة حديثة العهد، والروابط مع البرّ الصيني الرئيس على كثير من الالتباس، من هنا كان ذلك كلّه يَسمح بإعادة النظر في الكونفوشيوسيّة كجزء من أُفق سياسي وفلسفي ذي طابعٍ عالَميّ أشمل. وبما أنّ الباحثين الكونفوشيوسيّين كانوا يعيشون هذه السنوات أيضاً كفترة انتقاليّة بين الأجيال (والتي تميّزت رمزياً بغياب تانغ جونيي Tang Junyi في العام 1978 وشو فوغوان Xu Fuguan في العام 1982) ، فإنّ سنغافورة قدّمت لهم مكاناً يُمكن أن تتجسّد فيه هذه القطيعة التاريخيّة.

كان النشاط الذي قام به «معهد فلسفات شرق آسيا» حاسِماً لتطوير كونفوشيوسيّة نابضة بالحياة. فقد أتاح لمثقّفين آسيويّين ينتمون إلى العالَم الأكاديمي الأنغلوسكسوني، والذين ظلَّت الكونفوشيوسيّة بالنسبة إليهم موضوع دراسة نظريّاً بشكل أساسي، أن يجدوا مُختبراً في قلب آسيا المُعاصِرة من أجل ضخّ الحياة في الكونفوشيوسيّة. فمِن رجال عِلم اعتادوا على أُطر المؤتمرات المُغلقة، وجدَ هؤلاء الباحثون الكونفوشيوسيّون هنا الفرصة للتحوّل إلى مُستشارين للأمير، في الإطار المُلتبِس لأحد أكثر الاقتصادات ديناميّة في العالَم، والذي كان مجاله السياسي كذلك واحداً من أكثر المجالات إغلاقاً. أفرزت هذه العمليّة شخصيّات عدّة حملت لوء التجدّد الكونفوشيوسي. لكنْ ما مِن أحد، على الأرجح، جسَّد هذا التجدّد بقدر تو وايمنغ.

تو وايمنغ Tu Weiming

وُلد تو وايمنغ في العام 1940 في أسـرة ميسـورة من كونمينغ (يونّان)، وهو ينتمي إلى جيل يعتبر أنّ الكونفوشيوسـيّة خسرت بلا رجعة مركزيّتها السياسـيّة والفكريّـة. إلّا أنّه مثل العديد من المفكّرين الصينيّين، سـوف يذكر مدى انتشـار القيَم الكونفوشيوسـيّة في فترة طفولته، بما في ذلك لـدى المربيّـات الأميّـات اللّواتي اعتنين بـه. هذا الأسـاس الثقافي، الذي أُعيـد بنـاؤه جزئيّاً على الأرجح، أثّر في قناعته بأنّ الأخلاق الكونفوشيوسـيّة مـا زالـت تُحدث تـردّدات على الرّغم من تهميشـها الرسـمي - وهي فكرة ستكون في صلب مشروعه التجديدي.

عندما اسـتولى الشـيوعيّون على السـلطة في بكين، ذهب إلى تايوان مع عائلتـه. وقـد تعرَّف إلـى الفلسـفة الكونفوشيوسـيّة في مرحلة دراسـته الثانوية في تايبيه بفضل أحد معلّميه، وهو زو وينجي Zhou Wenjie، الذي درس سـابقاً علـى يد مـو زونغسـان Mou Zongsan. في جامعـة تونغاي، تابع هو أيضاً محاضرات مو زونغسـان وكذلك تلك التي كان يلقيها كسـو فوغـوان Xu Fuguan، وهـو مفكّـر كونفوشيوسـي آخـر بـارز. مهما كانت أهميّة الكونفوشيوسـيّة الشـعبيّة التي قاربها في طفولته، فإنّه في إطار الشـتات المتواجد في الجامعات التايوانيّة، تمّ تشـكُّل رؤيته لتقليدٍ فكريّ كان يصارع حينها من أجل البقاء.

فـي العـام 1961، حصل علـى زمالة من جامعـة هارفارد- يانشـينغ، وذهب للدراسـة في السـاحل الشـرقي للولايـات المتّحـدة. في جامعـة هارفارد، تابـعَ محاضـرات العديد من منظّـري العلـوم الاجتماعيّـة المُنخرطين في نظريّـات التحديث، ومن بينهم تالكوت بارسـونز Talcott Parsons وروبرت

بيلـه Robert Bellah، المهتمَّيـن بالجـذور الثقافيّـة للرأسـماليّة اليابانيّـة. كمـا كان طالِبـاً لـدى مـؤرِّخ الديانـات ويلفريـد كانتويل سـميث Wilfred Cantwel Smith. إلّا أنّ الأطروحـة التـي دافـعَ عنها في العـام 1968 كانت مسـجَّلة في قسـم التاريخ ولغات الشرق الأقصى، وهي تدور حول المفكّر الكونفوشيوسـي وانـغ يانغمينـغ Wang Yangming (**البحـث عـن تحقيق الذّات: دراسة عن سنوات تكوين وانغ يانغمينغ 1472- 1509**). ومع ذلك، في هذا الوقت، لا شيء كان يوحي باحتماليّة إحياء الفكر الكونفوشيوسي: بالنسـبة إلـى جيـل الاختصاصيّين الأميركيّيـن الذين يحيطون بتـو وايمنغ، أصبـح الكونفوشيوسـيّون «من عداد الماضي الـذي لا رجعة فيه»، على حدّ تعبيـر المـؤرِّخ جوزيـف ليفنسـون Joseph Levenson، الـذي أثّـرت أعماله بتو (Tu) لناحية الصرامة في التفكير، ولكنّها سـوف تشـكّل أيضاً بالنسـبة إليـه تحدّياً عليـه مواجهته عندما تعلّق الأمر بإظهـار الأهميّة الحاليّة للفكر الكونفوشيوسـي. في معظم فترة السـبعينيّات من القـرن الماضي، تابعَ مسـيرة مهنيّة كلاسـيكيّة كمـؤرِّخ للفكر: كانت الكونفوشيوسـيّة موضوع بحـث عِلمـي، وهو تيّـار فكـري كان من المُفترض اسـتخراجه مـن أعماق التاريخ، ولكنّه بأيّ حال من الأحوال لم يكُن بأيّ شيء مصدر إلهام للحاضر. واصلَ تو مسـيرة مهنيّة لامعة وإنّما كلاسـيكيّة في العديد من الجامعات الرائـدة، في برنسـتون مـن 1968 إلى 1971، ومن ثمّ فـي بيركلي من 1971 إلى 1981.

تميّـزت السـبعينيّات، التـي شـهدت نموّاً في ميـدان الصينيّـات، بتغيّر في النظرة إلى الكونفوشيوسيّة. مع تعيين تو أستاذاً ثابتاً في جامعة هارفارد في العام 1981، أصبح يتمتّع بالأمن الوظيفي وبشـرعيّة مؤسّسـيّة تسمح لـه بإعـادة النَّظر بمـا كان مَوضع توافق في السـابق. وبما أنّـه تمّ تجديد

الدراسات الآسيويّة في السبعينيّات، أصبح بإمكانه أن يدعو إلى إعادة النّظر في إسـهام الكونفوشيوسـيّة فـي العصر الحديث. من هنا، فـإنّ مؤلّفاته التي كانت حتّى الآن تتناول الماضي الصيني، بدأت تُعالِج الحاضر الآسـيوي (**الأخلاقيّات الكونفوشيوسـيّة في وقتنا الحاضر: تحدّي سـنغافورة**، 1984؛ **التكامـل الثلاثـي: الأخلاقيّـات الكونفوشيوسـيّة، شـرق آسـيا الصناعيّة، وماكـس فيبـر**، 1991؛ أو **رصد العالَم الكونفوشيوسـي**، 1991). هكذا فإنّ تـو الـذي كان حتّى ذلك الحيـن متخصّصاً في الكونفوشيوسـيّة، تحوّل إلى «مفكّـر كونفوشيوسـي» يَعتبـر أنّ الفكـر الصينـي الكلاسـيكي يُمكن أن يُسـتخدم كفلسـفة لا تزال تنبـض بالحياة. ومـن خلال مُعارَضة تشـخيص جوزيـف ليفنسـون صراحة، أَصبح بمقدوره الإعـلان عن ظهور «حقبة جديدة من الإنسانويّة الكونفوشيوسيّة»[20].

ومـع ذلـك، فإن هـذا التحوّل فـي الهُويّـة الفكريّة لتو هو أبعـد ما يكون مجرّد قضيّة أميركيّة. فالانعطافة السـنغافوريّة بدءاً من العام 1982 كانت حاسِـمة باعتـراف المؤلِّف نفسـه: «منذ العـام 1966، كنـت مهتمّاً بتجديد الدراسـات الكونفوشيوسـيّة في جنوب شرق آسيا، التي كانت تمرّ بمرحلة التصنيـع. وقد تعزّز هذا الاهتمام عندما قبلت التحدّي المتمثّل في إدخال الأخلاقيّـات الكونفوشيوسـيّة إلـى مِنهـاج طـلّاب المَـدارس الثانويّة في سنغافورة». وفّرت سنغافورة له بالفعل الإطار والوسائل لتطبيق مشروعه الكونفوشيوسي وأَوكلت إليه دَوراً سياسيّاً كان يصعب تخيّله في السابق. يصفـه زمـلاؤه كرجـل تغيّر من خلال مـروره في الدولة-المدينـة: فبعد أن

(20) «نحـو جيـل ثالـث مـن الإنسـانويّة الكونفوشيوسـيّة»، مـن ضمـن كِتـاب إيريـن إيبـر (إشـراف)، **الكونفوشيوسـيّة. ديناميّـات التقليـد**،
«Vers un troisième âge de l'humanisme confucéen», in Irene Eber (dir.), **Confucianism. The Dynamics of Tradition**, New York, Macmillan, 1986.

أصبـح مُقتنعـاً بالأهميّة الحاليّة للكونفوشيوسـيّة، تحوَّل تو إلى واحد من أكثر الناطقين حماسة باسمها، وراح يُراكم المؤتمرات والمُداخلات حول هذه القضيّة.

ولكـن بقـدر الابتعـاد المكانـي عـن المركز الـذي تتيحه سـنغافورة، فإنّ عمليّـة تزامنيّـة لبعـض الأحـداث التاريخيّة والفرديّـة فعلت فعلهـا. فعند منعطف السبعينيّات والثمانينيّات، كما سبق وذكرنا، حدثت وفاة مفكّرين أساسـيّين من أبناء الجيل الثاني من الكونفوشيوسـيّة الجديدة، ما فاقَم الشـعور بالتحـوّل إلى حقبة جديدة. على المسـتوى الفـردي، تتوافق هذه المحطّة الفاصلة مع اللّحظة التي عُيّن فيها تو في جامعة هارفارد، وتنضاف إلى التغييرات التي عرفتها الدراسـات الآسـيويّة في أميركا الشـماليّة. كما قـام سـنّ تـو بـدَورٍ في هـذا التحـوّل؛ فهو كان فـي مطلـع الأربعين من عمـره في أوائل الثمانينيّات، وبالتالي كان الأصغر بين الكونفوشيوسـيّين المدعوّين. وفي الوقت الذي يبدو فيه أنّ هناك فصلاً جديداً يبدأ في الحياة الفلسفيّة الكونفوشيوسيّة، فقد حظي باعترافٍ أكاديمي قوي مع إمكانيّة تأمين الاسـتمراريّة لمشـروعه الكونفوشيوسـي. وأكثر من جميع زملائه، سـيجد فـي هذه الوضعيّـة مصلحة موضوعيّـة في الظهور بمَظهـر المفكّر الكونفوشيوسي الحديث. لذلك، فإنّه أكثر من أيّ شخص آخر، جسَّد الجيل الثالث من الكونفوشيوسيّة الجديدة.

غيـر أنّ هـذا المَوقـف المحوري كان يَفـرض مُضاعَفة الاتّصـالات من أجل استثمار جميع الساحات التي يُمكن فيها فرْض الكونفوشيوسيّة الجديدة. هكـذا رأينـا تـو المثقّـف الذي أصبح مُستشـاراً للسـلطة في سـنغافورة، يتحـوّل إلـى خبيـر، لا بل إلـى صاحب مشـروع للتجـدّد الكونفوشيوسـي. وقد شـاركَ في جميع المُناقشـات الفكريّة (عِلم التربية، الاقتصاد، حقوق

الإنســان، البيئة، صراع الحضارات...إلخ). كما ســلّط الضوء على البُعد الديني للكونفوشيوسيّة- ما سمحَ لها بالتحاوُر مع أقسام عِلم اللّاهوت والعديد من المؤسّسات الدينيّة في الولايات المتّحدة وآسيا. في العام 2001، عيّنه كوفي عنان في عداد مجموعة تابعة للأُمم المتّحدة تضمّ «شخصيّات بارزة للحوار بين الحضارات»، وسوف يعمل بدءاً من العام 2004 على موضوعات مُماثلـة في اليونســكو. وكمفكّر يعيش في الشــتات، عنـد نقطة الالتقاء بيــن آســيا والغرب منذ ســنواته الإعداديّة، وجدَ هنا الظروف المؤسســيّة المؤاتيـة ليُصبـح مفكّراً عالَميّـاً - ذلك أنّ الكونفوشيوســيّة الجديدة التي حمـل لواءهـا تّتبـع مَســاراً موازيـاً، لكون تو لا يتوجّه إلى شــعوب آســيا فقـط، وإنّما إلى الإنســانيّة ككلّ، وهو يعرض عليها الإســهامات العالَميّة للكونفوشيوسيّة كعلاج للأزمات التي يتخبّط فيها العصر الحديث. إذا كانت هذه الفكرة موجودة بالفعل جزئيّاً في «المانيفستو» الذي شارك أستاذه مــو فــي كِتابته، فإنّنا نلحظ أنّ تو توصّل إلى احتلال مَوقع يُمكن من خلاله أن يكون التنفيذ في مُتناول اليد.

علــى الرّغــم من ذلك، فإنّ هذا النشــاط المتواصل حمل فــي طيّاته حدود الاعتــراف الــذي حظــي بــه تو. فهــو هــدّد، أولاً وقبــل كلّ شــيء، بإضعاف المصداقيّة الرمزيّة لأحد العُلماء الذي أصبحت مؤلّفاته، بمرور الوقت، أقلّ انتماء للقضايا العِلميّة البعيدة المدى ممّا هي مرتبطة بالمسائل السياسيّة المُباشــرة. وفوق ذلك كلّه، أدّى به هذا النشاط إلى التموضُع في فضاءات عديدة وأحياناً مُتعارِضة، ما ألزمه على إيجاد أشــكال من التسويات الهشّة مــن الناحيــة الفكريّة والسياســيّة. هذا ما رأيناه فــي النقاش حول حقوق الإنسان في آسيا خلال تسعينيّات القرن الماضي، عندما حاول تو التوفيق بيــن تعلّقــه باللّيبراليّة القائمة في أميركا الشــماليّة ورغبته في الحوار مع

حكومـة بكين، التي بعد سـنوات قليلة فقط من أحـداث تيانانمن، بدا أنّها لأهدافٍ خاصّة تُعيد اكتشاف الفضائل الأيديولوجيّة للكونفوشيوسيّة.

إضفاء الطابع الكونفوشيوسيّ على المَدارس: كونفوشيوسيّة خاضِعة لأوامر الأمير؟

فـي ثمانينيّات القرن العشـرين، انخرطت سـنغافورة إذاً في مشـروع لإحياء الكونفوشيوسيّة تدعمه السلطة. ومع ذلك، هنا مرة أخرى، لم يتطابـق المنطقين السياسـي والفكري بشـكل واضح كمـا كان يرغب القـادة، وكانـت الإنجـازات الفعليّة للمشـروع الكونفوشيوسـي أكثر تعقيـداً ممّـا كان متوقعاً في الأصل. كانت هنـاك أوقات عدّة من هذا التجديد الكونفوشيوسي السنغافوري، أتاحت فيها النجاحات المختلفة بإعـادة توجيـه التسـاؤلات. على وجه الخصوص، سـوف نبيّـن هنا كيف أن فشـل المشروع الأول، وهو مشـروع الكونفوشيوسيّة التعليمي، سيحدد إعادة انتشاره على الصعيد الدولي، نحو موضوعات الرأسماليّة والحداثة.

الخطـوة الأولى هـي: المشـروع التعليمي الذي وُضع موضـع التنفيذ انطلاقـاً مـن «معهد تطوير المناهـج» التابع لـوزارة التربية والتعليم. كانت فلسـفته العامـة تقوم على توفير معالم هُويّة لشـعب يُفترض أنّه بلا ثقافة، بسبب أصوله المهاجرة وعقدين من المبادرات السياسيّة الراميـة إلـى تحويـل السـنغافوريّين إلى تابعيـن للتطوّر الرأسـمالي (والـذي يحوّلهـم إلـى ذاتٍ فرديّـة وجِديثـة، مـا يعني محـو هويّاتهم الثقافيّـة). وكمـا ذكرنا، كان هذا المشـروع القائم علـى تطوير القيَم الآسيويّة جزءاً من الإرادة السياسيّة لمُواجَهة الاتّجاهات اللّيبراليّة التي

كان حـزب العمـل الشـعبي ينظر بقلق إلـى تناميها. فـي الواقع، يبدو أنّ البَرامج الكونفوشيوسـيّة التي أُدخلت إلـى مرحلة التعليم الثانوي تتميّـز بأيديولوجيّـة مُحافظـة تهـدف إلـى التذكيـر بالطّاعـة المتوجِّب تقديمها للقيّمين على الحياة الأسـريّة والسياسـيّة والاقتصاديّة. وبما أنّـه فـي المقابل، يحقّ لمَـن هُم أدنـى مَوقعاً بالرعايـة والتفهّم من قبـل القَيّميـن عليهم، فإنّ هـذه المُعاملة بالمثل يجـب أن تؤدّي إلى علاقات اجتماعيّة «مُنسـجمة». كلّ هذا، كما نذكر، كان يشكّل المحاجّة الضمنيّة لنصّ تشـانغ باو مين، مع الفارق أنّه في العام 1979 لم يكُن مؤلّفه يجرؤ على ذكر الكونفوشيوسيّة علانيّة. في المقابل، منذ العام 1982، وبفضل الدعم الحكومي، لم تعُد البَرامج المدرسيّة تعاني هذه المَخاوف. فالكُتب المدرسـيّة الموجَّهة لتلامذة السنتَين الأخيرتَين من المرحلة الإعداديّة (13-15 سـنة) أدرجت الكونفوشيوسـيّة على الصورة التي ذكرنا وقدّمت التفاصيل عن تطبيقاتها اليوميّة.

تمثّل المَقاطِع المكرَّسـة للقيَم الكونفوشيوسـيّة في الإطار المهني نموذجاً لهذه العقيدة المُحافِظة. يبدو مجال العلاقات الاقتصاديّة بالغ الأهميّة لحزب العمل الشـعبي لأنّ التطوّر الرأسمالي يهدّد، كما رأينا، التحوّل إلى اتّجاهات «فرديّة». كما كانت الحكومة تخشـى من احتمال عَـودة المَطالـب النقابيّـة، فـي سـياق كان فيه رخـاء البـلاد مبنيّاً على القمع الاسـتبدادي لتمثيل عالَم العمـل[21]، وحيث اتّخذت الدولة، منذ العام 1978، عدداً من التدابير التي عمّقت الفجوة بين الأغنياء والأشدّ

(21) رافي أرفند بالات، **إعادة الهيكلة الرأسماليّة وحافة المحيط الهادي**،
Ravi Arvind Palat, **Capitalist Restructuring and the Pacific Rim,** Londres, Routledge, 2004.

فقـراً[22]. وبالتالـي فـإنّ البَرامج تُبرز الحاجة إلى أشـكالٍ من المُعامَلة بالمثل والتوازن بين المجموعات المُختلفة:

«في سعينا إلى زيادة الإنتاجيّة، يجب أخذ عاملَين رئيسَين في الاعتبار: إدارة العلاقـات الإنسـانيّة والمَواقف الجيّدة في العمل. في مـا يتعلّق بالإدارة، فإنّ تأكيد الكونفوشيوسـيّة على تأمين الانسـجام في العلاقات الإنسانيّة يُمكنه بالتأكيد أن يقدِّم إسهاماً مهمّاً. كلّ طبقة لها واجباتها والتزاماتها. علـى سـبيل المثـال، من واجب أولئك الذين يشـغلون مَناصـب إداريّة أن يكونـوا «قـادة» من خـلال فرْض أنفسـهم كنَماذج للكمـال الأخلاقي. في المقابـل، على المرؤوسـين أن يكونوا مسـؤولين ومُخلصين للمؤسّسـة [...]. إنّ احتـرام الكونفوشيوسـيّين العميـق للمَعرفة والتطوّر الشـخصي والاجتهاد يشكِّل إسهاماً في تطوير المَواقف الجيّدة في العمل»[23].

يبدو أنّ الانعطاف الثقافوي الذي سـعى إليه «حزب العمل الشـعبي» منذ العام 1975، قد بلغ مَرامه بعد عشر سنوات. فقد تمَّ ترسيخ أقدام «معهد فلسفات شرق آسيا»، وأصبح الاختصاصيّون الأنغلوسكسونيّون في الكونفوشيوسيّة يُدعون بانتظام للتحدث على شاشات التلفزيون، كما شـاركَ بعضهم بفعاليّة في تطوير بَرامج لترسـيخ الشعور بالهُويّة الكونفوشيوسـيّة لدى السـكّان. إنّ المصطلح بالذّات، الذي كان بالكاد يَرِد على الألسن في بداية العقد، أصبح لازِمة مُلزِمة. لكنّ هذه المرحلة الأولى من إعادة إحياء الكونفوشيوسـيّة سـوف تتعثّر بسـرعة وتُعيد توجيه النقاش في اتّجاهات مُختلفة. بادئ ذي بدء لأنّه، وأمام دهشـة

(22) أنظـر، هيليـن هـوغ (إشـراف)، **تحقيـق التصنيـع فـي شـرق آسـيا**، مرجـع سـبق ذكـره.

(23) معهد تطوير المَناهج في سنغافورة، 1986.

المسـؤولين، أَحجم تلامذة المَدارس عن الالتحاق بالدروس المتعلّقة بالكونفوشيوسـيّة. هـذه المُقـرّرات كانت جزءاً من سـتّ مـواد دينيّة اختياريّـة مُتاحـة أمـام التلامـذة على أسـاس طَوعي، ومـن بين ثلاثة اختيارات (مع البوذيّة والمسـيحيّة) أُعدّت بشكل خاصّ للصينيّين. ومع ذلـك، لا شـيء كان يُلزم التلامـذة على اختيار مقـرّر تعليمي من دون آخـر، لأنّ الحكومـة كانت تحرص على تجنّب أيّ شـيء قد يثير التوتّرات الطائفيّة. هذه الحريّة المَمنوحة لدواعٍ اسـتراتيجيّة سـوف تنقلب ضدّ المشـروع الكونفوشيوسـي: ففي العام 1989، أي قبل عامٍ واحد من توقّـف البرنامـج، اختار 17% فقط من الطلّاب مقرّرَ الكونفوشيوسـيّة، خلف المسيحيّة، وبشكل خاصّ البوذيّة (44%).

كيـف نُفسِّـر هذا النقـص في الاهتمام؟ لقـد لاحظنـا أنّ التلامذة قلّ أن يتماهـوا مع أخلاقيّات شـبه مُنقرِضـة وذات طابع صيني ضيّق (على نقيض البُعد العالَمي للبوذيّة والمسيحيّة)[24]. كما أشرنا إلى الخلافات بين النخب المعنيَّة بالمشـروع الكونفوشيوسـي، وكيف يُنبئ ذلك عن هشاشة هذا المشروع. بقيت مجموعة مهمّة من حزب العمل الشعبي متعلّقـة بعمليّة التطوير التحديثيّـة. وعندما تمّ وضْع البَرامج الجديدة، شـاركتها بالتحفّظات التي أبدتها بعض النخب الاقتصاديّة التي خشـيت أن يؤدّي الترويج للقيَم الكونفوشيوسيّة إلى تهديد التطوّر الرأسمالي للدولة- المدينة. هذه المَخاوف لم تكُن تماماً بلا أساس إذا ما قارنّاها بالرؤية التي سعى العديد من العُلماء الكونفوشيوسيّين إلى تطويرها. بنظر هؤلاء، لاحظَ «الأميركيّون»، بشـكلٍ خاصّ، منذ سـنوات عدّة تزايُد

(24) جوزيف تامناي، **الصراع على روح سنغافورة**، مرجع سبق ذكره، ص 38 وما يلي.

حالات عدم المســاواة في بلادهم وتجاوزات السياســات النيوليبراليّة. مــن هنا، فإنّ أيّ شــيء داخل الكونفوشيوســيّة بوســعه مُوازَنة هذه الاتّجاهات يستحقّ المُتابَعة. هذه بالتأكيد واحدة من مُفارقات المرحلة الأولى من المشروع الكونفوشيوسي: فالاختصاصيّون المَدعوّون من طرف الحكومة كانوا أبعد من أن يتشــاركوا معها بخياراتها الاجتماعيّة والسياسيّة. والصورة التي سوف تقدَّم عن هؤلاء في الكِتاب تبيِّن أنّهم ينتمون سياســيّاً إلى التقليد الأميركــي اللّيبرالي، الذي يحترم الحقوق والحريّات الفرديّة، في الوقت الذي كان فيه جزء من هذا التقليد يشعر بالقلق إزاء المَخاطر التي تتسبّب بها الرأسماليّة الجامِحة إزاء الروابط الجماعيّة.

تيودور دي باري Theodore de Bary

تيودور دي باري هو مفكّر كونفوشيوســي إنســانوي، مهتمّ بنقْد تجاوزات الســلطة، السياســيّة كمــا الاقتصاديّة. وُلــد في العام 1919، ثــمّ تحوَّل إلى آسيا عقب حرب المحيط الهادئ، التي شارك فيها كضابط مُخابرات أميركي. بعــد عودتــه إلــى الحيــاة المدنيّــة، وجــدَ فــي الدراســة العِلميّــة للثقافات الآســيويّة وســيلة للتعويض عن عنف الحرب وإعطاء الفلســفات الشرقيّة المَوقع الذي تســتحقّه على ســاحة الأفكار العالَميّة. بعد مناقشة أطروحة دكتوراه في العام 1953، تمّ تعيينه في جامعة كولومبيا، حيث أصبح واحداً مــن الشــخصيّات البــارزة في الجامعة، التــي بقي متعلّقاً بهــا طوال حياته. ومــن مَوقــع إتقانه للغــاتٍ عــدّة، وانصرافــه للترجمة مــن دون كَلل، قامَ بتحرير النصوص الآسيويّة الأساسيّة وتمكَّن من إدخالها في مَناهج جامعة كولومبيا لتحتلّ مَوقعاً يوازي تلك العائدة لهوميروس أو شكســبير. عمل على إعادة اكتشاف آسيا، في وقتٍ كانت هذه الأخيرة لا تزال عرضة للتصوير

المشـوَّه، كما دأب لاعتماد تعليم إنسـانوي في الجامعات الأميركيّة، وغير ذلـك مـن الإنجـازات العديـدة التي نـوّه بها الرئيـس أوبامـا عندما منحه «الوسام الوطني للعلوم الإنسانيّة» في العام 2013. وعلى الرّغم من أنّه لا يمتلك جذوراً آسـيويّة، فقد تبنّى التراث الكونفوشيوسـي، مدعِّماً بذلك الفكرة العزيزة على قلب الحركة بأنّ الكونفوشيوسـيّة ذات امتدادٍ عالَمي يتجاوز حدود آسيا.

عندمـا وصـل إلـى سـنغافورة، فـي سـنّ الثالثـة والسـتّين، كان قـد ألّف حوالى خمسـة عشـر كِتاباً، ويمتلك سـجلّاً مهنيّاً حافلاً. وهذا ما سـمحَ له بمسـافة أكبـر (مـن زميله وصديقـه تو وايمنغ، على سـبيل المثـال) إزاء طلبات الحكومة. إلّا أنّ مروره بسـنغافورة تُرجم لديه، هو أيضاً، إلى تحوّل كبيـر في مَراكز اهتمامه. فحتّى منتصف الثمانينيّات، كانت أعماله أساسـاً تنصـبّ علـى ترجمة النصوص الكلاسـيكيّة (أنظر **الدليل إلى الكلاسـيكيّات الشـرقيّة**، 1964؛ أو **التقليـد البوذيّ في الهنـد والصين واليابان**، 1969) أو علـى الدراسـات في تاريخ الفكـر (**فكر اليوان: الفكـر الصيني والدّين زمن المغول**، 1982). وعلى الرّغم من أنّه تحدّث في وقت مبكّر جدّاً عن إمكانيّة إحياء الكونفوشيوسـيّة[25]، فإنّ مثل هذه الاهتمامات لم تظهر إلّا بشكل عابر في كِتاباته، المُنصرفة الى دراسـة «التقاليد» و«الحضارات» في آسـيا (وهـي مصطلحات تعود سـبع مـرّات في عناوين مؤلّفاتـه). كان دي باري، مـن وجهة النظر هذه، أكاديميّاً يمثّـل بامتياز فترة ما بعد الحرب، وينتمي باهتماماته إلى عِلم الصينيّات الكلاسيكي.

(25) لقـد ذكرنـا سـابقاً أنّـه مـن بين المُشـاركين في الكِتـاب الجماعي **الكونفوشيوسـيّة فـي العمـل** (مرجـع سـبق ذكـره) كان الشـخص الوحيـد الـذي أشـار (وإن فـي حاشـية ختاميّـة فـي أسـفل الصفحـة) إلـى إمكانيّـة إحيـاء الكونفوشيوسـيّة التـي اعتبـر جميـع المُشـاركين الآخريـن أنّهـا طُويـت إلـى غيـر رجعـة.

ومـع ذلـك، منـذ منتصـف الثمانينيّات تزايَـد اهتمامـه بآسـيا المُعاصِرة. وهـذه الموضوعـات الجديدة تشـكّل جزءاً كبيراً من محاجّة **حضارات شـرق آسـيا: حوار في خمس مَراحل** (1988)؛ أو **المشـكلة مع الكونفوشيوسيّة** (1991)، ومـن التحاليـل التـي سـيخصّصها للروابـط القائمـة بيـن حقـوق الإنسـان والكونفوشيوسيّة (**الكونفوشيوسـيّة وحقوق الإنسان**، 1998). هـذا الانعطاف نحو الكونفوشيوسـيّة المُعاصِرة قـاده، بطبيعة الحال، إلى تحديـد مَوقـفٍ سياسـيّ كان قـد أتيحت لـه الفرصة لرسـم خطوطه خلال فترة السـتينيّات الصاخبة. فلمّا كان أسـتاذاً في جامعة كولومبيا في العام 1968، كان جزءاً من مجموعة الأكاديميّين الذين تمكّنوا، خلال المُواجهات الحـادّة التي شـلّت الحـرم الجامعي، من إبقاء خيوط الحـوار موصولة بين المحتجّين والإدارة. وكان عليه أن يقوم أيضاً بدَور الوسـيط بعد سـنوات عـدّة، وكان حينها يرأس «رابطة الدراسـات الآسـيويّة»، عندما واجة «لجنة العُلماء الآسـيويّين المَعنيّين». في نصّ عنوانه «غير سياسـي ولكن ليس غيـر مكتـرث»، والذي يجب أن يُفهم على إنّه إشـارة إلى هذه اللّجنة، دافعَ عـن اسـتقلاليّة هـذا التخصّـص الأكاديمي وعن اسـتقلاليّة العِلم كشـكلٍ من أشـكال المُفارَقة في العمل السياسـي[26]: من خلال رفض تسـييس المعرفـة، يُمكـن للاختصاصيّيـن فـي آسـيا أن يتصرّفـوا بأفضـل طريقـة ويُسهِموا في إيجاد حلّ للأزمات، مثل أزمة فيتنام. ومن خلال الدعوة إلى العودة إلى القيَم التي تأسّست عليها «رابطة الدراسات الآسيويّة» (نقاش قائـم علـى الحجّة، احتـرام التعدديّة النظريّة، الاسـتقلال إزاء الضغوط غير العِلميّـة)، يُراهـن المقال علـى أنّ المَعارف التي تُنتـج، ولكونها تحديداً لا

(26) تيـودور دي بـاري، «رابطـة الدراسـات الآسـيويّة. غيـر سياسـي ولكـن ليـس غيـر مكتـرث».

تعمل على تحقيق أهداف سياسـيّة، قد يكون لها «مفاعيل» سياسـيّة. إنّ رفـض الالتزام الجذري باسـم الاسـتقلال العِلمي، على حـدّ قول دي باري، هو توفير وسيلة لمُقاومة نيكسون وتغذية الأمل في التوصّل إلى تسوية للنزاع الفيتنامي بالوسـائل الخاصّة التي يمتلكها المثقّفون. هذه الطريقة فـي التأثير في العامل السياسـي، مع رفضٍ للسياسـة الآنيـة، هي واحدة من خصائص النقد الكونفوشيوسـي، الذي يسـعى إلى التوفيق بين التأثير والاسـتقلال عن السـلطة التي عليه مـع ذلك الاعتماد عليهـا في محطّات حاسِمة عدّة من تشكّله، ولاسيّما في سنغافورة.

في الإطار التسـلّطي الذي كان سائداً في سـنغافورة في ثمانينيّات القرن العشـرين، فـإنّ هـذا النمـط مـن المُداخـلات الممثّلـة بصـورة نموذجيّة للّيبراليّة الأميركيّة، سرعان ما سوف يكون مَصدر نِزاع. فمِن موقعه كناقد متبصّر للحداثة الغربيّة التي كان يعرف مآزقها وأوجه عدم المساواة فيها، وكمُناصر عن قناعة لإنسانويّة آسيويّة يرى فيها وسيلة للتعويض عن الآثار الأكثـر سـوءاً لتلك الحداثـة بالـذّات، كان دي باري يتعرّض لخطر انسـياقه للدفاع عن نِظامٍ سياسيّ يدينه. لم يظهر عداؤه تجاه لي كوان يو إلى العلن إلّا عندمـا انتهـى تعاونهما، وذلك في خضمّ النقاش حول حقوق الإنسـان فـي آسـيا في العـام 1993. ولكن قبل عشـر سـنوات، كان المنصب الذي يحتلّـه في عمله مع الحكومة والتزامه بتعزيز الكونفوشيوسـيّة التقدميّة ينحو إلى التخفيف من هذه الخلافات. كان يكتفي بإشـارات تذكير بالأصول أو بأشكال رمزيّة من الاحتجاج (إنّ نَشْره كِتاب **التقليد اللّيبرالي في الصين** فـي العام 1983 يُعتبر طريقة للتأكيد علـى وجود تيّارات فكريّة ديمقراطيّة في الصين، من مصلحة حكومة سـنغافورة أن تسـتلهمها)؛ بشـكلٍ خاصّ، وأسـوة بزملائه، عملَ بجهدٍ لإيجاد حلّ وسـط بين ميوله الإنسـانويّة وما

> كان مضيفـوه يتوقّعـون منه، حتّى لو دفعه الأمر للتفتيش عن أيّ قاسـم مُشترَك مهما كان صغيراً لمُلاقاة مَواقفهم.

هكـذا كانـت المرحلة الأولى مـن النقاش الكونفوشيوسـي محفوفة بالكثيـر من الالتباسـات. فالحكومة والمفكّرون الذيـن تمّت دعوتهم كانـوا يضعـون فـي فكرة الكونفوشيوسـيّة المتجـدّدة آمـالاً ومعانياً متضاربـة فـي بعـض الأحيان. ففيمـا كانت بالنسـبة إلـى بعضهم أداة للسـيطرة الاجتماعيّـة، كان بعضهـم الآخر ينظر إليها مـن زاوية التحرّر الإنسـانوي. هـذا يفسّـر إلى حـدّ ما لماذا آل مشـروع إضفـاء الطابع الكونفوشيوسـي علـى التعليـم إلى الفشـل الـذي لن يتـمّ الاعتراف بـه أبـداً. إزاء عدم اهتمام الشـباب السـنغافوري، فضلاً عن تشـكيك جـزء مـن الدولة، اضطرّ لـي إلى كبح طموحاته. في العام 1988 شـكّل لجنـة حكوميّة من أجـل وضع «أيديولوجيـا وطنيّة» (أُعيدت تسـميتها «الأخلاقيّـات الوطنيّـة» فـي العـام 1991 لتجنُّـب الدلالات الماركسـيّة لمصطلـح «أيديولوجيـا»). وقد أضفـى التقرير الصادر عن هـذه اللّجنة، **الكِتاب الأبيض**، سـمة رسـميّة على عددٍ من القيَم التي من المُفترَض أن يتشـارك بها سـكّان سـنغافورة. ولكنّ هذا الارتقاء الظاهر بالقيَم الآسـيويّة إلى مرتبة الأخلاقيّات الوطنيّـة كتبَ في الواقع صكّ نهايتها: هـذا **الكِتاب الأبيـض** الذي تبنّاه البرلمان في العام 1992، لم يحظَ بأيّ قيمـة قانونيّة، وبدا كأنّه وسـيلة للتخلّص من مشـروع لـم يَدخل في دائرة اهتمام المُواطنين.

النمور الآسيويّة، الكونفوشيوسيّة والرأسماليّة

مع ذلك، لم يؤشّـر فشـل النقاش الأوّل حول الكونفوشيوسـيّة إلى نهايتها بقدر ما كان مناسـبة لإعادة صياغة مشـروعها. لقد تمّ بالفعل

إعادة بناء الفرضيّة الكونفوشيوسيّة حول مُساءلة جديدة، تتعلّق بالتطوّر الرأسمالي في آسيا. في العام 1988، وهي السنة التي تمّ التخلّي فيها عـن البَرامج الكونفوشيوسـيّة، قـامَ رئيس الوزراء غوه تشـوك تونغ Goh Chok Tong (الـذي تخلّـى لـه لي عـن منصبه لكي يُواصـل الحُكم في الظلّ بشـكلٍ أفضل[27]) بتفعيل الفرضيّة الكونفوشيوسـيّة ليفسِّر هذه المرّة ازدهار الجزيرة وجيرانها. بالاسـتناد إلى كِتاب ألّفه أستاذان جامعيّـان أميركيّـان، عـزرا فوغـل وجورج لـودج، عزا قدرة سـنغافورة على اللّحاق بالغرب إلى الثقافة الكونفوشيوسـيّة لشـعبها[28]، القائمة علـى احترام السـلطة، والتضحية مـن أجل الخير الجماعـي، والانضباط الفـردي. وقد ترسَّـخت هذه الفكرة في سـياق وصـول اقتصادات عدّة فـي المنطقـة إلى مسـتويات من التنميـة جعلتها أقرب إلـى الولايات المتّحدة وأوروبا. إلى اليابان التي بدأت فيها عمليّة التصنيع منذ عقود عدّة، يُضاف الآن أربع «دول صناعيّة جديدة»، يُطلق عليها بصورة شـائعة اسـم «النمور»: سـنغافورة وهونغ كونغ، حيث نصيب الفرد من الناتج المحلّي الإجمالي، في منتصف الثمانينيّات، تجاوزَ إلى حدٍّ كبير متوسّط الدخـل بالنسـبة إلـى البلدان المتوسّـطة الدخل ليقترب من مسـتوى

(27) بعـد تـرك منصبـه كرئيـس للـوزراء، مـن أجـل الدفـع باتّجـاه تجديـد الحيـاة السياسـيّة التـي كانـت مَوضـع اعتـراض شـديد، أصبـح لـي «كبيـر الـوزراء» فـي العـام 1990 و«مستشـاراً فـي مجلـس الـوزراء» فـي العـام 2004، واسـتمرّ فـي التأثيـر بشـكلٍ حاسـم علـى الحيـاة السياسـيّة فـي الجزيـرة.

(28) غـوه تشـوك تونـغ، «أخلاقيّاتنـا الوطنيّـة»؛ جـورج لـودج وعـزرا فوغـل، **الأيديولوجيا والقـدرة الوطنيّـة التنافسـيّة**.

Goh Chok Tong, «Our national ethic», **Speeches**, vol. 12, n° 5, Singapore Ministry of Communications and Information, 1988, pp. 12-15; George C. Lodge et Ezra F. Vogel, **Ideology and National Competitiveness. An Analysis of Nine Countries**, Boston, Harvard Business School Press, 1987.

البلـدان الصناعيّـة[29]؛ ينطبـق الأمر كذلك على تايـوان وكوريا الجنوبيّة اللّتَين عرفتا مع ذلك معدّلات نموّ أقلّ[30]. وعلى الرّغم من حقيقة أنّ هـذه الاقتصادات لا تزال غير مُتجانسـة، فقد سـادت فكرة تنامي قوّة آسـيا بطريقـة تمكّنها من تحويـل بنية الرأسـماليّة العالَميّة التي كان يُهيمن عليها الغرب سابقاً.

أثار هذا الازدهار الجديد جدلاً مهمّاً بين الاقتصاديّين والمؤرّخين، الذين يؤيّدون تفسـيراً يعزو الأمـر إلى الديناميّات التجاريّـة في المنطقة[31]، وإلـى عمـل الدولة التحديثـي[32]، أو إلى الاعتماد البنيـوي للاقتصادات الآسـيويّة على الأقطاب الرأسماليّة المركزيّة[33]. لكن هذه المناقشات لا تهمّنا هنا بقدر ما يلفتنا نقاش آخر، أُحسن استخدامه من قبل غوه باللّجـوء إلى أعمـال لودج وفوغل، والذي سـعى للتفتيش في الجذور الثقافيّـة لمجتمعـات المنطقة عن تفسـير لتنميتهـا: إذا كانت النمور مُزدهرة ورأسماليّة، فذلك يعود لهويّتها الكونفوشيوسيّة.

---

(29) فـي سـنغافورة وهونغ كونغ، علـى التوالـي، بلغ 6.620 دولاراً و6.000 دولارٍ فـي العـام 1983، فـي وقـت كان متوسّـط نصيب الفـرد مـن الناتـج القومـي الإجمالـي فـي البلـدان المتوسّـطة الدخـل يبلـغ 1.310 دولارات للفـرد، وفـي البلـدان الصناعيّـة 11.600 دولار، **تقريـر البنـك الدولـي**، 1984، ذكـره هيليـن هـوغ (إشـراف)، **تحقيـق التصنيـع فـي شـرق آسـيا**، مرجـع سـبق ذكـره، ص. 5.

(30) يبلـغ متوسّـط نصيـب الفـرد مـن الناتـج القومـي الإجمالـي فـي تايـوان (2.777 دولاراً) وفـي كوريـا الجنوبيّـة (2.010 دولار)، أي أقـلّ بثـلاث مـرّات مـن سـنغافورة وهونـغ كونـغ (المرجـع نفسـه).

(31) إنّ التيّـار الـذي يُمكـن وصفـه بالمركنتيليّـة هـو الـذي تُسـلّط عليـه الضـوء أعمـال هيليـن هـوغ (إشـراف)، مرجـع سـبق ذكـره.

(32) أليـس أمسـدن، «الدولـة وتطـوّر تايـوان الاقتصـادي»، مرجـع سـبق ذكـره، ص ص 78- 106.

(33) رافـي أرفنـد بـالات، **إعـادة الهيكلـة الرأسـماليّة وحافـة المحيـط الهـادي**، مرجـع سـبق ذكـره.

وهكـذا، للمُفارَقـة، وُلـدت فرضيّـة تعـود بجذورهـا إلـى التحليـلات التأسيسـيّة لماكـس فيبـر Max Weber. فـي مطلع القرن العشـرين، سـعى عالِم الاجتماع الألماني إلى توصيف ظهور الرأسـماليّة الحديثة فـي أوروبا من خلال ربطها بتنامـي أخلاقيّات حياة لدى بعض الطوائف البروتسـتانتيّة. هذه الأطروحة قادته إلى إجراء مقارنة واسـعة النطاق مـع الديانـات العالَميّة الأخـرى؛ إلى سـؤاله الأصلي (تحديـد التأثيرات الثقافيّـة فـي أوروبـا، التـي تفسِّـر القفزة نحـو الحداثـة)، أُضيف الآن سؤالٌ آخر (السعي لفهم لماذا لم تصل الديانات غير الغربيّة إلى تطوُّر مُماثـل)[34]. اهتـمّ فيبر بشـكل خـاصّ بالكونفوشيوسـيّة، إلّا أنّه على الرّغـم مـن تعاطفه معها، توصَّل إلى اسـتنتاجٍ مَفـاده أنّ نظام الفكر الصينـي لا يتواءم مع الاقتصاد الرأسـمالي. وفي عقب ذلك، ترسّـخت الفكرة بأنّ الكونفوشيوسـيّة تشـكِّل عقبة أمام التنميـة الاقتصاديّة: فالعلاقـة التـي أقامتهـا مع العالَم وفكـرة الإثراء بالـذّات، حالت دون قيامها بثورة رأسماليّة كتلك التي شهدتها أوروبا. إذا كانت الأخلاقيّات البروتسـتانتيّة أوصلت إلى الرأسـماليّة، فإنّ الكونفوشيوسـيّة مَنعت الصين من سلوك هذا المَسار.

لمدّة طويلة، تَشاركَ في هذه الفكرة المثقّفون والشخصيّات السياسيّة في آسـيا. وقد ذكرنا إلـى أيّ درجة كانت النّخب السـنغافوريّة مُمانِعة لإضفاء الطابع الكونفوشيوسـي على التعليم، كون هذه الفكرة كانت تتناقـض إلى حدّ كبيـر بنظرهم مع ضرورة التنميـة الاقتصاديّة. وظلّت الكونفوشيوسـيّة، حتّى سـبعينيّات القـرن الماضي علـى الأقلّ، تظهر

(34) ماكس فيبر، **سوسيولوجيا الديانات**،
Max Weber, **Sociologie des religions**, Paris, Gallimard, 1996.

بشكلٍ أساسي كأيديولوجيا رجعيّة، كان يتوجّب التخلُّص منها لكي يكون بوسعنا الأمل في إخراج المُجتمعات في المنطقة من الفقر. يُمكننا أن نرى إذاً كيف أنّ فكرة تفسير الانطلاق الاقتصادي للنمور بالاعتماد على هويّتهم الكونفوشيوسيّة قلبَ رأساً على عقب شروط النقاش: ما كان يُعتبر مكبحاً للتحديث أصبح فجأة عاملاً مؤاتياً. تمّ عكس أطروحة فيبر أو تغيّرت بشكلٍ ملحوظ على الأقلّ، إذ أصبح المطلوب الآن «شرح المعجزة الاقتصاديّة لليابان وسنغافورة وكوريا الجنوبيّة وتايوان وكأنّها ناجمة، أقلّه جزئيّاً، عن مُعادِل للأخلاق البروتستانتيّة في التقليد الكونفوشيوسي»[35].

بالنسبة إلى مفكّري الكونفوشيوسيّة الجُدد، شكَّل هذا النقاشُ فرصةً جديدة للتقدُّم بمشروعهم التجديدي. فالتأكيد على أنّ الكونفوشيوسيّة تقوم بدَورٍ في تنمية آسيا يقود إلى الاعتراف بوجودها الذي ما زال فاعلاً في منظومة الحداثة. يُمكن للمُجتمعات الآسيويّة مجدَّداً أن تنظر إلى نفسها على أنّها كونفوشيوسيّة، وتقوم بذلك بطريقة إيجابيّة، ومثل هذه العمليّة تقتضي تدخّل متخصّصين قادرين على صياغة الأبعاد المُختلفة للتجديد الكونفوشيوسي. وكما سنرى، كان عُلماء الاجتماع الأميركيّون، وليس المفكّرون الكونفوشيوسيّون الجُدد هُم في أصل هذا النقاش. لكنّ هؤلاء سرعان ما انخرطوا فيه وأعطوه منحى خاصّاً، وهو دليل جديد على أنّ أفكار المثقّفين غير الغربيّين تتبلور في حوارٍ دائم مع زملائهم من أوروبا وأميركا الشماليّة.

(35) جوزيف تامناي وفانغانغ يانغ (إشراف)، **الكونفوشيوسيّة والتقاليد الروحيّة في الصين الحديثة وما وراءها**،

J. B. Tamney et Fenggang Yang (dir.), **Confucianism and Spiritual Traditions in Modern China and Beyond,** Leyde-Boston, Brill, 2012, p. 109.

جذور النقاش الجديد حول «الرأسماليّة الكونفوشيوسيّة»

مـن الصعـب أن نُحـدّد بدقّـة الوقت الذي بـدأ يُعاد النَّظر فيـه بالرؤية الفيبريّـة للكونفوشيوسـيّة. إنّ صـدور كِتـاب **الهروب مـن المأزق** في العـام 1977، للاختصاصـي بعِلـم الصينيّـات الأميركي تومـاس ميتزجر، يُعتبَـر بشـكلٍ عـامّ بمنزلـة نقطة تحـوّل[36]. فهذا الزميل لـكلّ من تو وايمنـغ وليو شـو- شـيان، الذي تخرّج فـي جامعة هارفـارد في العام 1967، انصـرف فـي وقـتٍ مبكّر إلى دراسـة التاريخ الاقتصـادي الصيني الحديـث، الـذي أخضعه لميزان النقد. في مُواجَهة الفكرة السـائدة بأنّ إمبراطوريّة تشينغ كانت عائقاً أمام تحديث الصين، سعى لإظهار وجود بنيـة تنظيميّة قويّة حفّزت على تطوّر النشـاط التجـاري[37]. انطلاقاً من ذلك، سار على خطى فيبر، وفي الوقت نفسه عاكسه في تحليلاته:

> «حيـث تبيّـن لفيبـر أنّها إخفاقات للصيـن، يتوجّب علينا أن نُظهـر نجاحاتها. ومـع ذلـك، من المُفارَقات أن يكون تفسـيرنا، كما التفسـير الذي يعطيه فيبر، يركّز على دَور الروح الأصليّة للشعب».

كان كِتابـه يندرج أيضاً من ضمن سلسـلة طويلة مـن الأعمال، تناولت بشكل خاصّ اليابان، التي سعت منذ الخمسينيّات للربط بين الإنجازات

---

(36) إنّ الاستشـهاد التالـي مسـتلّ مـن كِتـاب تومـاس ميتزجـر، **الهـروب مـن المـأزق، الكونفوشيوسـيّة الجديـدة والثقافـة السياسـيّة المتطـوّرة فـي الصيـن**،
T. A. Metzger, **Escape from Predicament. Neo-Confucianism and China's Evolving Political Culture,** New York, Columbia University Press, 1977.

(37) تومـاس ميتزجـر، «القـدرات التنظيميّـة لدولـة تشـينغ فـي مَجـال التجـارة»، مـن ضمـن كِتـاب ويليـام ويلمـوت، **التنظيـم الاقتصـادي فـي المجتمـع الصينـي**،
Thomas A. Metzger, «The organization capabilities of the Chi'ing State on the field of commerce», in William E. Willmott (dir.), **Economic Organization in Chinese Society,** Stanford, Stanford University Press, 1972.

الاقتصاديّة والثقافة التقليديّة، وهذا ما أنعش الفكرة القائلة بأنّ بعض «الأخلاقيّـات» الآسـيويّة قامَت بدَورٍ حاسـمٍ في تطوّر الرأسـماليّة[38]. هذه الأعمال وفّرت مصفوفة مفاهيميّة أمكن من خلالها تحليل نماذج تنمويّـة أخـرى، ولاسـيّما الاقتصـادات الواقعة عند أطـراف الصين، ما قـادَ مجدّداً إلى طرْح مسـألة الـدَّور الذي تقوم به الكونفوشيوسـيّة. ونظراً لاسـتحالة اسـتحضار مُجمل هذه المُناقشـات، والتي اتّسـمت بالثـراء الفكـري، بخاصّة فـي عقود ما بعـد الحرب، نقتـرح التركيز على نـصٍّ واحـدٍ اعتُبر بمنزلة مَرجع أساسـي: «في البحث عن نموذج شـرق آسـيوي للتنمية»، والذي نسّـقه ونَشـره في العام 1988 كلٌّ من بيتر بيرغر ومايكل هسـياو هسين-هوانغ[39]. الباحث الأوّل كان أكثر شهرة فـي عالَـم السوسـيولوجيا بفضـل الكِتاب الـذي ألّفه بالاشـتراك مع توماس لوكمان Thomas Luckman في العام 1966، **البناء الاجتماعي للواقـع**، والذي اعتُبـر واحداً من النصوص التأسيسـيّة للحركة البنائيّة. ولكنْ ما لا يَظهر للضوء كثيراً هو أنّه طعَّم مسيرته الأكاديميّة بمَنصب ممثِّـل حكومـة الولايات المتّحدة فـي مجموعة عمل الأُمـم المتّحدة

---

(38) روبـرت بـلّاه، **ديانـة توكوغـاوا. الجـذور الثقافيّـة فـي اليابـان الحديثـة**؛ نورمـان جاكوبـس، **أصـل الرأسـماليّة الحديثـة وشـرق آسـيا**؛ دايفيـد نيفيسـون وأرثـر رايـت (إشـراف)، **الكونفوشيوسـيّة فـي العمـل**.

Robert N. Bellah, **Tokugawa Religion. The Cultural Roots of Modern Japan**, New York, Free Press, 1957; Norman Jacobs, **The Origin of Modern Capitalism and Eastern Asia**, Hong Kong, Hong Kong University Press, 1958; D. S. Nivison et A. F. Wright, **Confucianism in Action**, op. cit.

(39) بيتـر بيرغـر ومايـكل هسياو هسين-هوِانغ، **فـي البحـث عـن نمـوذج شـرق آسـيوي للتنمية**.

Peter L. Berger et Michael Hsiao Hsin-Huang (dir.), **In Search of an East Asian Development Model**, Piscataway, Transaction Publisher, 1988.

المعنيَّـة بالحقّ فــي التنمية بين عامَــي 1981 و1983. وفي تلك الفترة، انقاد للاهتمام بالتجارب غير الغربيّة في هذا المجال. تقرّب من زميله التايوانــي، مايــكل هســياو هســين-هوانغ، أســتاذ عِلــم الاجتماع في الأكاديميّة الصينيّة وفي جامعة تايوان الوطنيّة، وهذا المَوقع المزدوج أكسبه سمعة رفيعة في المجال العِلمي في المناطق الطرفيّة للصين. فهســياو، الــذي يحمل شــهادة الدكتوراه مــن جامعة ولايــة نيويورك (ســتايت يونيفرسيتي) وعَمل على مسائل التكوين الطبقي الاجتماعي والتنمية في آســيا، أعــاد الصلة بالجامعات الأميركيّة فــي الثمانينيّات، بفضــل حصوله علــى منحة فولبرايــت، مكّنته من الإقامة فــي جامعتَي بوســطن وهارفارد. وفي هذا الســياق، احتلَّ الرجلان مَواقع أدّت بهما إلى أن يأخذا على محمل الجدّ فرضيّة وجود كونفوشيوســيّة اقتصاديّة: لم يقتصر الأمر على وجودهما في بوسطن، أحد مراكز الكونفوشيوسيّة الأميركيّــة الجديــدة، بــل إنّ بيتر بيرغــر كان قد حصل للتــوّ على منصب «أستاذ جامعي متميّز» للدّين وعِلم الاجتماع في جامعة بوسطن، حيث تسلَّم إدارة «معهد دراسة الثقافة الاقتصاديّة». وهكذا وضعَ في خدمة الفرضيّــة الكونفوشيوســيّة وفي تعاونه مع زميلــه التايواني الاعترافَ المؤسَّسي والفكري الذي كان يتمتّع به في الوسط السوسيولوجي.

هــذه العناصــر المُقتضَبة لوضْــع الأمور في نصابها هو أمــر لا غنى عنه لفهْــم اتّجــاه النقاش الكونفوشيوســي. وهــي تُظهر كيــف أنّ عُلماء الاجتماع، الذين أظهرت أعمالهم الأولى ارتباطاً قويّاً بنموذج التحديث، اتّخــذوا مــن هــذا الأخيــر مســافة لافتة: لــم يعُد مــن المُمكــن فهْم البشريّة من خلال نماذج الحداثة لوحدها ومن خلال العلوم الاجتماعيّة الغربيّــة. بــل على العكس من ذلك، كان لا بدّ من إيلاء الاهتمام لتنوّع

تجارب التحديث ومَساراته، التي ما من شيء كان يشي بوجوب اتّباعها بعد الآن المَسار الذي رسمته أوروبا. هكذا نقرأ في مقدّمة الكِتاب بقلم بيرغر، أنّ النجاحات الاقتصاديّة للنمور ولليابان تشكّل مُناسَبة لوضْع الحداثة على المحكّ («اختبار السيطرة»[40]). فنجاح هذه البلدان، وقدرتها على التحديث على قواعد لا تستند فقط إلى نَسْخ التجربة الغربيّة كان يسمح بالنظر بعينَين جديدتَين إلى التفسيرات الاجتماعيّة الكلاسيكيّة. هذا التفحّص قاد بيرجر للعودة إلى «عمل فيبر المرجعي، **الأخلاق البروتستانتيّة وروح الرأسماليّة**، وإلى أعماله حول آسيا، ليخلص إلى القول: «أظن أنّ بإمكاننا اليوم أن نقول بكلّ بساطة أنّ فيبر كان على خطأ».

ومع ذلك، لا يُمكن أن يُعزى هذا الخطأ ببساطة إلى فيبر؛ فقد كان يرتبط أيضاً بالتحوّلات التي عرفتها الكونفوشيوسيّة منذ العصر الذي كان يعيش فيه عالِم الاجتماع الألماني. بالعودة إلى ما وَرد في كلمات بيرجر:

«هناك متغيّر حاسم يُساعد في تفسير بعض ظواهر حُسن الأداء الاقتصادي [للنمور الآسيويّة ولليابان]، ألا وهو وجود الأخلاقيّات الكونفوشيوسيّة - أو ما بعد الكونفوشيوسيّة-، بمعنى أنّ القيَم الأخلاقيّة المُشار إليها تمكّنت نسبيّاً من الانفصال عن التقليد الكونفوشيوسي بحدّ ذاته وانتشرت على نِطاقٍ أوسع».

---

(40) كلّ الاقتباسات مأخوذة من بيتر بيرغر، «هل من نموذج شرق آسيوي للتنمية؟»،

P. Berger, «An East Asian development model?», in P. Berger et M. H. Hsin-Huang (dir.), op. cit., pp. 3-11.

هكـذا فـإنّ بيرغر، المتخصِّص في عِلم اجتمـاع الحداثة وعمليّات إعادة تشكّلها الدينيّة والثقافيّة، كان في غاية التنبّه للتحوّلات المُعاصِرة لِنظامٍ بهذا القِدم مثل الكونفوشيوسيّة ويُدرك النقص في الاستمراريّة بين مـا كان يُمكـن لفيبـر أن يلحظه في مطلع القرن العشـرين وما تبقّى مـن هذا النظـام في العام 1980. إنّه في نهاية المطاف يعود إلى «ما بعد كونفوشيوسـيّة» غامضة ومتشظّيّة، يُعرِّفها من خلال سلسلة من القيَم التي لا تزال نشطة في الثقافات الآسيويّة:

«إنّهـا موقف إيجابي تجاه شـؤون العالَم، أسـلوب حيـاة منظَّم يتكوّن من الانضباط وتهذيب الذّات، واحترام السلطة، والاعتدال، والاهتمام الأساسي بحياة أُسريّة مستقرّة».

سـمح «ما بعـد الكونفوشيوسـيّة» لبيرغر تجنُّب الوقـوع في ثقافويّة نافِرة. فهو تحاشى أن يجعل من الكونفوشيوسيّة محدِّداً سببيّاً أوحد، وحرص على الإشـارة إلى أنّ تأثيرات أخرى كانت على القدر نفسـه من الأهميّـة (البوذيّـة والطاويّـة)، وأن تفحّص الأمر مـن منظور ثقافي لا يجعلنا نسـتبعد بأيّ طريقة التفسـير «المؤسّساتي». فبعيداً عن الثقة التـي كان يُبديهـا رئيس الوزراء السـنغافوري في الآونة نفسـها، بقي بيرغر مُراقِباً حذراً للتحديث الآسـيوي. فهو في عباراته يَستخدم بشكلٍ متكرِّر صيغة الشرط والتركيبات غير المباشرة، إلى أن يعترف أخيراً:

«على الرّغم من أن حَدْسـي كباحث في العلوم الاجتماعيّة (وبشـكل خاصّ كاختصاصـي فـي عِلم الاجتماع تربّى على النهج الفيبـري) كان يقودني إلى اعتمـاد منظـورٍ ثقافويّ، فإنّ ميولي الأخلاقيّة والسياسـيّة تدفعني باتّجاه التفسير المؤسّساتي».

مـن هنا، فإنّ السـؤال الذي يشـكّل عنوان مَقالته («هـل من نموذج شـرق آسـيوي للتنمية؟») هو أبعد من أن يكون صيغة بلاغيّة؛ كما أنّ إعطاء كلّ الأبعاد المُحتمَلة لعنوان كِتابه: **في البحث عن نموذج شـرق آسـيوي للتنمية** يعني أنّ هذا النموذج قد يوصف بأيّ شـيء ما عدا أن تحديده هو أمر سهل وبديهي.

لقـد برهـن زميله مايكل هسـياو هسـين- هوانغ عن الدرجة نفسـها مـن التحفّـظ. فعالِم الاجتماع التايوانـي أدركَ الطابع المتعدّد الأبعاد للواقع الاجتماعي، وأبدى منذ سنوات عدّة اهتماماً بالأبعاد السياسيّة لتحوّلات المجتمعات الآسيويّة. هذا ما أدّى به لتفضيلِ تفسيرٍ يتمحور حول ثلاثة مسـتويات تقريريّة: تفسـير شـامل (يلفت هسـياو إلى أنّ ازدهـار النمـور لا يُمكـن أن يُفهم من دون الرجوع إلـى البنى الدوليّة للرأسـماليّة)، تفسير مؤسّساتي (دَور الدول الإنمائيّة)، وأخيراً تفسير ثقافـي يجعل من «القيَم المُسـتمَدَّة من الكونفوشيوسـيّة في إطار الأسـرة والعمل والسـلطة المؤسّسـيّة»[41] عناصرَ حاسِـمة. من هنا، يشـير هسـياو إلى قائمة من القيَم تتقاطع فيها ما يمكن أن نسمّيه من دون دلالة انتقاصيّة «عموميّات» الكونفوشيوسيّة:

> «أخلاقيّـات العمل، والادّخار، والاجتهاد، واحترام النجاح الدراسـي، وتجنُّب الصراعـات المفتوحـة في العلاقات الاجتماعيّة، والولاء للتسلسـل الهرمي والسلطة، والتركيز على النظام والانسجام».

لـذا مـن المهـمّ أن نأخـذ علـى محمـل الجـدّ حقيقـة أنّ المُجتمعات

(41) كلّ الاقتباسـات مـن هسـياو هسـين-هوانغ، «نمـوذج تنميـة شـرق آسـيوي. استكشـافات تجريبيّـة»، مـن ضمـن كِتـاب بيتـر بيرغـر ومايـكل هسـياو هسـين-هوانغ، **فـي البحـث عـن نمـوذج شـرق آسـيوي للتنميـة**، مرجـع سـبق ذكـره، ص ص 12-26.

الآسـيويّة تحمـل نـواة ثقافيّة تفسّـر نجاحها في الدخـول إلى الحداثة الرأسـماليّة مـن دون إهمال حقيقـة أنّ هذا النجاح نفسـه يعود إلى محدِّدات أخرى:

«مـن غيـر المعقول اعتبار أنّ ديناميّة الاقتصاد الكلّي التي حقّقتها الجهود الجماعيّـة لشـعوب المنطقـة ليس لهـا أيّ علاقة على الإطـلاق بالعوامل الثقافيّـة التي تتقاسـمها. [لكن] وبنفس القدر لـن يكون من الحكمة أن نقول إن العوامل الثقافيّة هي الأسباب الوحيدة للنجاح في المنطقة».

إنّنـا إذاً أمـام ثقافويّة حذرة تمَّت بلْورتهـا في كِتاب **في التفتيش عن نموذج شرق آسـيوي للتنمية**. فالفرضيّة الكونفوشيوسيّة تظهر فقط كواحـدة من محـدِّدات الحداثة الآسـيويّة. لكـنّ هذا التوجّـه المُعتدِل هو بالتحديد ما سيتسـبَّب بنجـاح الكِتاب: من خلال تجنُّب المُبالَغة في تقديـر دَور الكونفوشيوسـيّة، أعطـى مصداقيّة لفكـرة تفحُّص مَظاهر نجاحها المحدودة وإنّما الحقيقيّة. كما أنّ المَكانة العِلميّة التي يتمتّع بهـا الباحثان اللّذان تشـاركا في الإشـراف على الكِتـاب أدّت إلى فرضه كمنعطـفٍ مُهـمّ فـي النقاش الدائر حـول التجديد الكونفوشيوسـي. وفـي الوقـت نفسـه الـذي عـزَّز فيـه فرضيّـة كان يتـمّ تداولهـا بيـن المثقّفيـن والسياسـيّين، فإنّـه أكَّـد علـى مَواقفـه في إطـار النقاش الـذي بـدأ مع ماكس فيبر: إنّ الكونفوشيوسـيّة التـي كان يُنظر إليها كعقبـة أوليّـة في وجـه الرأسـماليّة، تحوّلت الآن على نحـوٍ متزايد إلى عاملٍ حاسـم للتحديث الآسـيوي. من خلال هذا الانقلاب في المَوقف، أصبحـت فكـرة الحداثـة الأحاديّة بالذّات مَوضع تشـكيك، لأنّـه على حدّ قـول بيرغـر، مـا كان يُعدّ له في آسـيا هـو بالفعل اختراع «نسـخة غير

فرديّـة للحداثة الرأسـماليّة» تَسـلك في الاتّجـاه المُعاكِـس لنظريّات التحديث. مع النمور الآسـيويّة، كانت المسـألة تتعلّق بالتفكير بحداثة «بديلـة» : لـم تكُن الكونفوشيوسـيّة تهـدف إلى دفـع العالَم الصيني باتّجاه تحديث أوروبي- أميركي يصعب تجاوزه، ولكن إلى مسـتوىً من التنمية الاقتصاديّة يضاهي مستوى الغرب، على الرّغم من ارتكازه على قواعد أخلاقيّة وسياسـيّة مُختلفة. عالـمٌ حديث وإنّما غير غربي، حديث وكونفوشيوسـي: هنـا نفهم كيـف أنّ المفكّرين الكونفوشيوسـيّين الجُـدد، وفـي الوقت نفسـه الذي رأوا فيـه مشـروعهم التعليمي في سـنغافورة يتعرّض للتشـكيك، وجدوا فـي النقاش حول الرأسـماليّة الآسـيويّة طريقة لإعادة إطلاق فكرة الكونفوشيوسـيّة التي تتماشـى مـع الحداثة. وقـد عرف تو وايمنغ كيف يوظِّف منطقيّاً هذه التطوّرات عندما شاركَ في كِتاب شموئيل آيزنشتات، **الحداثات المتعدّدة**، كممثِّل للتيّار الكونفوشيوسي الجديد[42].

شرْح الحداثة - تحويل الحداثة:
الفلسفة الكونفوشيوسيّة والرأسماليّة

بالنسـبة إلـى الفلاسـفة الكونفوشيوسـيّين، شـكَّل النقـاش حـول الرأسـماليّة الآسـيويّة فرصـةً لشـكلٍ جديـد مـن التدخّـل الفكـري والسياسـي. كان العديـد منهم لا يزالون في سـنغافورة، حيث نظَّم «معهد فلسفات شرق آسيا» (IEAP) مؤتمراً حول هذه المسألة في

(42) تـو وايمنـغ، «الآثـار المترتّبـة عـن صعـود شـرق آسـيا الكونفوشيوسـي»، مـن ضمـن كِتـاب شـموئيل آيزنشـتات (إشـراف)، **الحداثـات المتعـدّدة**،

T. Weiming, «Implications of the rise of «confucian» East Asia», in Shmuel N. Eisenstadt (dir.), **Multiple Modernities**, Piscataway, Transaction Publisher, 2002.

العام 1987 [43]. لكنّ إخفاقات المشـروع التعليمي كانت قد شوَّهت العلاقات مع المسؤولين السياسيّين. وكان بعض هؤلاء، كما ذكرنا، ينظـر بحـذر إلى كلّ ما يُمكن أن يحدّ من التنمية الاقتصاديّة للجزيرة. أمّا بالنسـبة إلى الفلاسـفة، فإنّ ربط مشـروعهم بنظامٍ اسـتبدادي بـدأ يثيـر التوتّر. من هنا، أفـادوا من اتّصالاتهم عبـر الوطنيّة، وعلى وجه الخصوص تجذُّرهم في الجامعات الأميركيّة، ليجدوا مَوارد بديلة من أجل مُواصَلة مشـروعهم التجديدي، والذي سـوف يتحوَّل نِطاقه بعد ذلك.

من بَين المفكّرين الصينيّين الأميركيّين، برزت ثلاث شـخصيّات بشـكلٍ لافـت: تو وايمنغ، - الذي تناولناه بالدرس سـابقاً-، وليو شو-شـيان، ويو ينغ- شـيه. يُعتبر هذا الأخير مثالاً لهؤلاء الاختصاصيّين الذين أُعيد توجيه مَسـارهم الفكري خلال إقامتهم في سنغافورة والنقاش حول الرأسـماليّة الآسـيويّة، كمـا يظهر ذلك جليّـاً في كِتابه الـذي صدرَ في العام 1987، والذي سـوف نحلّل وجهة النظر التي يتضمّنها، «أخلاقيات الأديـان الصينيّـة فـي فتـرة ما قبـل العصر الحديـث وعلاقتهـا بالروح التجاريّة»[44].

---

(43) تـو وايمنـغ (إشـراف)، **التكامـل الثلاثـي: الأخلاقيّـات الكونفوشيوسـيّة، شـرق آسـيا الصناعيّـة، وماكـس فيبـر**،

T. Weiming (dir.), **The Triadic Chord. Confucian Ethics, Industrial East Asia and Max Weber** (Proceedings of the 1987 Singapore Conference on Confucian Ethics and the Modernisation of Industrial East Asia), Singapour, Institute of East Asian Philosophies-National University of Singapore Press, 1991.

(44) يو ينغ- شيه، **الأخلاق الدينيّة الجماعيّة وروح التجّار في الصين**،

Yu Ying-Shih, **L'Éthique religieuse intramondaine et l'esprit des marchands en Chine**, Taipei, Liangjing, 1987.

مـن أجـل نقـد للقضايـا التـي يطرحهـا الكِتـاب، أنظـر ب. كلارت، «التشـبيه الأخلاقـي

يو ينغ- شيه Yu Ying-Shih

وُلد يو ينغ - شيه في 22 كانون الثاني (يناير) 1930 في تيانجين. هو الابن الأكبر ليو هسيه-شونغ Yu Hsieh-Chung الأكاديمي والمؤرِّخ الذي درّس فـي جامعـة هارفـارد. ولمّا كانـت والدته قـد ماتت في أثنـاء ولادته، فقد تولّـت تربيته الأسـرة فـي إطارها الأوسـع. عندما اندلعت الحـرب الصينيّة اليابانيّـة، تمَّ إرسـاله إلى منزل عمّته في مقاطعـة إنّهوي، حيث كان يأمل والـده في أن يكون في وضـعٍ مُطَمْئِن أكثر. احتفظَ عن هذه الفترة بذكرى لحظـات الفقـر المدقـع، ولكنْ أيضاً (مثل تـو وايمنغ) باحتكاكه المُباشـر بالثقافة الصينيّة التقليديّة التي اسـتمرّت، على الرّغم من التشـكيك فيها بفعل التقدُّم الغربي، في تطعيم الحياة اليوميّة لهذه المُقاطَعة الريفيّة.

خلال هذه الفترة التي تميَّزت بتعاقُب الأزمات، بقي تعليمه متقطّعاً. فكان ينقّب بانتظام في مَكتبة عمّته لمُتابَعة دراسـته بنفسـه. ثمّ واصلَ تعلّمه الذاتي بعد الحرب في بكين قبل أن يدخل جامعة يانشينغ في العام 1948، حيـث تابـعَ لفترة وجيزة دروسـاً على يد عددٍ من كِبـار المؤرّخين الصينيّين. وفـي العـام التالي، هاجرَ مع عائلته إلى تايـوان، ثمّ إلى هونغ كونغ، حيث عمل خطّاطاً وناشِراً لجريدة سياسيّة لتأمين معيشته وإعالة أسرته.

ومع ذلك، تمكّن بين الحين والآخر من مُتابَعة المُحاضرات في «معهد نيو آسـيا»، حيث اسـترعى انتباه أحد المؤسّسين، تشـيان مو Qian Mu، الذي أوصـى بـه في العام 1955، في إطار التبادُل مع جامعة هارفارد. هكذا، في

البروتستانتي في دراسة التاريخ الصيني»، ؛

P. Clart, «The protestant ethic analogy in the study of chinese history. On Y. Ying-Shih's Zhongguo jinshi zongjiao lunli yu shangren jingshen», **British Columbia Asian Review**, 1992, pp. 6-31.

سـنّ الخامسة والعشـرين، وللمرّة الأولى في حياته، تابعَ دراسة مُنتظمة قادته إلى إعداد أطروحة في التاريخ، أَنجزها في قسم الدراسات الآسيويّة فـي جامعـة هارفارد، وكانـت بموضوع «رؤيـة الحياة والمـوت تحت حُكم الهـان فـي الأزمنة المتأخّرة (25-220)». في هارفارد، درسَ بإشـراف جون فيربانكـس John Fairbanks الـذي كان فـي حينها مُهيمِناً على الدراسـات الصينيّـة الأميركيّـة، ولكـنْ تمّ تأطيره أيضـاً من قبل العديد مـن الباحثين الصينيّين الأميركيّين (مثل يانغ ليان- شنغ Yang Lien-Sheng ووليم هونغ William Hung).

وهكذا فإنّ سنوات التكوين الفكري لليو ينغ - شيه تتميّز بمُراكَمة فترات الانقطاع والمُتابَعة وهي التي قد تفسِّـر جزئيّاً مَسـاره الفكري. من خلال التحاقه بجامعة هارفارد، سارَ في الواقع على خطى والده وخطى المؤرّخين الصينيّيـن عموماً الذيـن انفتحوا في وقتٍ مبكّر على المَعارف الغربيّة. في الوقـت نفسـه، كان تعليمـه لفتـرة طويلة يتـمّ من دون تخطيط مُسـبق، بسـبب التقلّبـات التاريخيّة التي شـهدتها الصين في ثلاثينيّـات وأربعينيّات القرن العشرين. ومن المؤكّد أنّنا لا نبالغ إن رأينا في هذا الوضع المتعثّر أحـد المحفّزات لذلـك النَهم الدفين في تحصيل العِلـم، كما لو أنّ التأخير الـذي بدأ به دراسـاته يتـمّ التعويض عنه بانغماسٍ كلّـي في المَعرفة. في الواقـع، يُعتبر يو ينغ - شـيه بالإجماع مـن قِبل زملائه كأحدِ أعظم مؤرِّخي الصين، وهو الذي أَعطت أعماله الجواب عن أكبر عددٍ من الأسئلة، وجدَّدت بعمـق المَعارف الموجودة، وهي آراء تحمل الكثير من التقريظ، لكنّنا نجد تبريـراً لهـا لدى هـذا الرجل الذي يتّسـم بتواضـعٍ كبير، في الالتـزام التامّ بالعمل التأريخي.

عُيِّن أسـتاذاً مُسـاعداً في التاريخ الصيني في جامعة ميشـيغان في العام

1962 بعـد إنجـاز أطروحته، ومـن ثمّ انتقل إلى جامعـة هارفارد في العام 1966 (عُيّـن بعـد ذلك في جامعتَي يال وبرنسـتون، ما جعل منه واحداً من عددٍ قليل من الأسـاتذة الذين شغلوا مَناصب في ثلاث جامعات كبرى على السـاحل الشـرقي). وأتـى انضمامه إلى رابطـة ايفي ليغ (رابطـة اللّبلاب) ليؤكّـد علـى أنّه واحـدٌ من أكثر الشـخصيّات تأثيـراً في الدراسـات الصينيّة الأميركيّـة، ويَظهر كممثّل لجيلٍ جديد من المفكّرين الصينيّين الأميركيّين، الذيـن وصلوا إلى أعلى المَراكز في ميدانٍ عِلميّ كان في طريقه إلى إعادة التشـكُّل. وقد تعزَّز تأثيره من خلال إصداره مؤلّفات رئيسـة عدّة في اللّغة الإنكليزيّـة. في أوائل سـبعينيّات القرن العشـرين، ظهر يـو كمفكّر مُتجذّر بقـوّة فـي المشـهد الأكاديمـي الأميركي، مـع ما يحمل ذلك مـن مَخاطر الانقطـاع عـن الثقافة الصينيّـة التي رأينا أنّهـا أثّرت فيه تأثيـراً عميقاً في شبابه.

هكذا سـتكون سبعينيّات القرن الماضي إذاً، بالنسبة إليه كما بالنسبة إلى كثيـر من المثقّفين ما بعـد الكولونياليّين، الفترة التـي يعاودون الالتزام بها بعَوالمهم الأصليّة. فعند دخوله منتصف العمر، وَجد يو نفسـه مكرَّساً ككاتِب، وفي الوقت ذاته مُستبعَداً على الأرجح عن الحياة الفكريّة الآسيويّة. في الوقت نفسـه، أعاد ازدهارُ النمورِ وضعَ آسـيا على خريطة مَراكز القوى العالَميّة، في سـياق الفكرة المشـكّكة بوجود مَسـار عالَمي للتحديث على الطريقـة الغربيّة. وهكذا فـإنّ تضافُر العناصر المهنيّة مع بعض المحدِّدات العالَميّة يفسّـر عودته إلى آسـيا. في العام 1973 حصل على «إجازة تفرّغ» من جامعة هارفارد، وتسـلّم رئاسـة «معهد نيو آسـيا» واحتلّ في الوقت نفسـه منصـب نائب رئيـس الجامعة الصينيّـة في هونغ كونغ. وهنا نشـرَ باللّغة الصينيّة من أجل تجاوز حدود الميدان الصيني الأنغلوفوني وملامسة

الجمهـور المحلّـي. حيـن أصدر فـي تايوان، في العـام 1976، كِتابـه **التاريخ والفكـر** (Lishi yu Sixiang)، والـذي اعتُبـر كلحظة حاسِـمة فـي التقريب بيـن الميدان التاريخي وميدان عِلم الصينيّات في ما يعود للغرب والصين، تكرّس يو كمفكِّر أساسي ليس في الفضاء الأميركي فقط، ولكن أيضاً في الفضاء الصيني الثقافي.

وأتت محطّة العمل في سنغافورة لتضعه في صلب الفكر الكونفوشيوسي الحَـيّ. فقـد تسـلّم يو إلى جانـب تو وايمنـغ إدارة عدد من المؤسّسـات ذات الصلـة بالمشـروع الكونفوشيوسـي. كمـا وضعَ مهاراتـه كمؤرّخ في خدمـة إعـادة اكتشـاف التقاليـد، مفتتِحاً بذلـك نمطاً من العمل سـيُكافأ فـي العـام 2006 بجائزة جون دبليو كلـوج John W. Kluge، التي مُنحت له لإنقـاذه «التراث الكونفوشيوسـي من التهكّم والنسـيان». فمِن مَوقعه كباحـث، ومـدرّس، ومديـر قريب من عالَم السياسـة، كان واحـداً من أكثر الشـخصيّات تمثيلاً للنهضة الكونفوشيوسـيّة. في سنغافورة، تولّى إسداء النصائح للسياسـيّين الراغبين في إعطاء مَوقع للتقاليد في سـياق تحديثٍ رأسـمالي مُتسـارع. وقام بالتنظير لفكرة الكونفوشيوسيّة على أنّها «روح هائمة» لأنّها منذ انهيار الإمبراطوريّة الصينيّة، حُرِمت من منصّة مؤسّسيّة وسياسيّة ثابتة.

تعبّـر هـذه الفكـرة بالتأكيـد عـن أملٍ فـي وضْع الفكـر والثقافـة الصينيّة فـي الواجهـة. وهي فكـرة لا يُمكـن إلّا أن يكون لها الصـدى الإيجابيّ لدى المسـؤولين السـنغافوريّين الذين كانوا يسـعون إلى تحويل الجزيرة إلى مركـز للحركـة الكونفوشيوسـيّة الجديـدة. ومع ذلـك، لو كانـوا أكثر حذراً لأصغوا إلى التشـكيك الذي بدأ يو يُظهره تجاه مشـروعهم. ذلك أنّ اعتبار الكونفوشيوسـيّة روحاً هائمة يُمكن أن يشـكِّل إشـارة كذلك إلى عجز لي

كوان يو عن أن يوفّر لها منصّة ثابتة. في تلك السـنوات التي أصبحت فيها مآزق المشـروع التعليمي ملموسـة، بدأ رجالُ الفكر والسياسـيّون ينأون بأنفسـهم عنه. تنبَّه يو للعلاقات الخطرة التي كانت تُنسـج في سـنغافورة، وفـي عقـب أعمال القمع فـي تيانانمـن والنقاش الـذي دار حول حقوق الإنسـان، اعتمدَ مَوقفاً ناقداً أكثر تجاه الحكومات الآسـيويّة، الشيوعيّة أو «الكونفوشيوسـيّة». وهو بذلك كان يطبِّق الشـعار الشـخصي الذي صاغه مـن وحـي فكر الفيلسـوفَين منسـيوس وهو شـيه، والذي يعـرّف الرجل الصالِـح علـى هـذا النحو: «لا يُمكن للثروات والتشـريفات أن تفسـده؛ ولا الفقـر والمَهانـة أن يدفعاه للتخلّي عن مبادئـه؛ ولا للتهديدات والقوّة أن تُخضِعه؛ وهو لا يفسد بمظاهر الأبّهة ولا يتأثّر بما هو رائج في عصره».

ألّا يتأثّـر يـو «بمـا هـو رائج فـي عصره» لا يعنـي، مع ذلـك، أنّه تجنَّب تحديـد مَوقف من القضايا السياسـيّة والفكريّـة المطروحة في زمانه. مـن هنـا، فـإنّ كِتابـه الذي صـدر فـي العـام 1987، بعنـوان **أخلاقيّات الأديـان الصينيّـة فـي فترة ما قبـل العصـر الحديث وعلاقتهـا بالروح التجاريّة**، شـكَّل انخراطاً مباشـراً في النقاش الدائر حول الرأسـماليّة والكونفوشيوسيّة. في الواقع، على الرّغم من أن هذه الجردة التاريخيّة تهدف في المقام الأوّل إلى أن تسـتعرض، وعلى فترة ممتدَّة، تشـكُّل أخلاقيّات اقتصاديّة للتجّار الصينيّين، فإنّ يو يشير إلى الازدهار المُعاصِر للنمـور الآسـيويّة، والـذي يعـزوه إلـى «رؤيتهـم الكونفوشيوسـيّة» المُشـترَكة. إنّ مضمـون الكِتـاب كمـا عنوانـه لا يتركان مجالاً للشـكّ حـول نوايا المؤلِّف. فالمقصود هو طرْح «سـؤال فيبري» حول التاريخ الصينـي، أي ما إذا كانت «المَفاهيم الأخلاقيّة للديانات الصينيّة الثلاث، الكونفوشيوسيّة، والبوذيّة، والطاويّة، قد أثّرت في تطوُّر التجارة خلال

فترة حُكم سلالتَي مينغ وتشينغ»، وبصورة أدقّ إذا كانت أَنتجت شكلاً من أشـكال «الزهد النشـيط»، وهو مفهوم يسـتعيره يو مباشرة من فيبـر. لكـنّ التدقيق التاريخي الـذي يُخضع إليه مادّته يقـوده إلى نتائج مُعاكِسـة لتلك اسـتخلصها عالِم الاجتماع الألماني: فكما فعلَ كلٌّ من ميتزجـر وبيرغـر قبله، يسـلِّط الضوء على تشـكُّل روحٍ كونفوشيوسـيّة تسـودها التناقضات وتتميَّـز علاقتها بالعالَم بتوتُّـر متأصّل. فهو يبيّن أنّه منذ منتصف عهد أسـرة تانغ (618-907)، أَرسـت الكونفوشيوسـيّة بيـن النُّخب الصينيّة اهتمامـاً بالعالَم وطوَّرت روحـاً زاهدة تقوم على الاجتهـاد، والاعتدال، والصدق. بدءاً من القرن السـادس عشـر، عندما أصبـح التجّار تدريجيّاً جزءاً من الطبقـات الحاكِمة للإمبراطوريّة، أدخلوا مثـل هـذه الرؤية للعالَـم، ووضعوها في خدمة نشـاطهم الاقتصادي. وكانت النتيجة زيادة ديناميّة المُمارسات التجاريّة خلال حُكم السلالات الأخيرة. في نهاية هذه التحليلات، كان باسـتطاعة يو أن يجيب بالإيجاب عن «سـؤاله الفيبريّ» الأصلي: لقد أَنتجت الأديان الصينيّة زهداً نشيطاً يشبه ما رأيناه في التجربة البروتستانتيّة. مرّة أخرى، إذاً، يتمّ استخدام الأطروحة الفيبريّة وإنّما لمُناقضتها.

ومـع ذلك، فإنّ اعتبـار مقولة يو تقتصر على مجـرّد رفض لنظريّة فيبر يشـكِّل إسـاءة فهْم لمعنى عمله. فمن وراء اسـتنتاجاته حول الخطأ الفيبري، يتكشّف منطقٌ جدليّ مُختلف تماماً وأكثر تعقيداً يُظهر إلى أيّ مدى كان مشـروع الإحياء الكونفوشيوسي أبعد ما أن يكون مشروعاً محدَّداً ببُعدٍ واحد. ذلك أنّ يو كان يشكِّك إلى حدٍّ ما بفكرة الرأسماليّة الكونفوشيوسـيّة الحديثـة. لقـد رفض الانخـراط المُباشـر في نقاشٍ «يفتقـر إلى أسـاسٍ تجريبـي»، مُنتقداً زمـلاءه الصينيّين لحَماسـتهم

في «إسـقاط» التسـاؤلات الغربيّة على التاريخ الصيني. وهذا للمُفارَقة مـا قـاده إلى العودة مجدَّداً إلـى فيبر ليقوم كقـارئ متمعِّن بأعماله، بالتمييز بين التعريفَين اللّذَين أعطاهما هذا الأخير للرأسماليّة:

«إذا كان المُصطلـح يُشـير إلـى اسـتخدام رأس المـال من قبل أشـخاص عاديّين في إطار تبادُلٍ اقتصادي لغرض تحقيق ربح، فإنّ الاقتصاد الرأسمالي لـم يكُـن موجـوداً خلال العصـور القديمة والعصور الوسـطى فـي الغرب فحسـب، وإنّما أيضاً خلال كلّ الفترات الكلاسـيكيّة في الشرق. ويترتّب عن هذا التعريف أنّ الصين كانت بالتأكيد تعرف الرأسماليّة منذ عصر المَمالِك المُتحارِبة».

لكنّ هناك تعريفاً آخر، محصوراً هذه المرة، لرأسماليّة

«ظهـرت فـي الغـرب الحديث بعد الثـورة الصناعيّـة .[...] هذه الرأسـماليّة فريـدة فـي تاريخ البشـريّة ولا يمكـن أن تظهر إلّا مرة واحـدة فقط. لذلك يجب اعتبار الرأسماليّة الصناعيّة الحديثة منتجاً خاصاً بالتاريخ الغربي وليس كمرحلة صالحة عالمياً للتطور الاجتماعي».

هكـذا يطـوّر يـو مفهومـاً أكثر تمايـزاً عن النحـو الذي ظهـر عليه في الأصل: إذا كان فيبر قد قلَّل من شأن التعقيد في العلاقة مع العالَم الكونفوشيوسـي، فذلـك لا يعنـي أنّ الكونفوشيوسـيّة تمكَّنـت من تطوير النَّوع نفسه من الرأسماليّة الحديثة التي أنتجتها البروتستانتيّة. إنّ الرأسـماليّة الحديثـة التي يتفـوّق فيها الآسـيويّون اليوم هي نِتاج مُستورَد، وليست نتيجة استعدادٍ ثقافيّ خاصّ بالقارّة.

هكـذا فـإنّ يـو الـذي وضـع كلّ شـهرته فـي خدمـة المشـروع الكونفوشيوسي، بقي مع ذلك مُحجماً عن الالتزام الكامل بالفرضيّات

المتطرّفة لهذا المشروع. ويُمكن فهْم تحفّظاته في ضوء علاقاته المعقّدة بالسلطة، إذ كانت التجربة السنغافوريّة فرصة له لكي يعي الاهتمام الذي يُمكن لدولة استبداديّة أن تبديه لأيديولوجيا ثقافويّة. فتشدُّد المناخ السياسي الذي أعقب أحداث تيانانمن في الصين ألزمَ كذلك المفكّرين الكونفوشيوسيّين على توضيح علاقتهم بالسياسة، وسوف يركِّز يو عند ذاك على نزعةٍ قديمة تُنادي بالحفاظ على استقلاليّة الكونفوشيوسيّة الفكريّة. علاوة على ذلك، وربّما هذا هو العامل الأكثر أهميّة، فإنّ مَوقفه يتماشى في المَقام الأوّل مع مُستلزمات التطبيق التأريخي ومع تقيّده بالمَواقف العِلميّة الأكثر استقلاليّة في المَجالين الأكاديميّين الأميركي والآسيوي. لقد ذكرنا كَم وظّف في عمله كمؤرِّخ منذ وصوله إلى جامعة هارفارد. وقد تعزّز الاعتراف الأكاديمي الذي لقيه في الولايات المتّحدة إثر عودته إلى آسيا في السبعينيّات، ذلك أنّ مؤلّفاته باللّغة الصينيّة جعلت منه واحداً من المؤرّخين البارزين في المنطقة وأَكسبته العديد من الجوائز (انتخابه في الأكاديميّة الصينيّة في العام 1974، حصوله على دكتوراه فخريّة من جامعة هونغ كونغ في العام 1978). كذلك الأمر، عندما ألّف كِتابه عن أخلاقيّات الأديان الصينيّة، وجدَ نفسه مُنخرِطاً في المُناقشات النظريّة التي كانت تسود عالَم التأريخ الأميركي، والتي دفعت به إلى العودة إلى أُسس هذا المَيدان العِلمي؛ ففي وقت كانت نظريّات ما بعد الحداثة تنحو لتحويل وجهة البحث، دعا يو إلى اعتماد نَوع من التحليل الكلاسيكي، حيث التطبيقات التي تتّسم بالبساطة، وإنّما بصرامة عِلميّة أكبر، تتعارض مع ما كان يعتبره تسهيلات تبسيطيّة لما بعد الحداثة[45]. من ضمن هذا الإطار،

(45) إنّ موقفه يتلاقى كثيراً مع موقف كارلو جينزبرغ في القضيّة نفسها. أنظر

يجب أن نفهم تعامله مع فكر فيبر. فهو يتشارك معه بمفهومه لتاريخٍ ليس بماديّ صِرْف ويناقش ذلك مطوّلاً كما يُناقش الاهتمام الذي يوليه لطريقة الأنماط المثاليّة: ففي الوقت الذي يُعاكس فيه فيبر في تقييمه التجريبي للتاريخ الاقتصادي الصيني، فإنّه يُعلن الانتماء إلى إرث هذا العالِم السوسيولوجي حين يتعلّق الأمر بمسألة الدفاع عن مُمارَسة عِلميّة دقيقة ومضبوطة المعايير.

إلى جانب يو ينغ - شيه، ظهرت شخصيّة رئيسة أخرى في النقاش حول الرأسماليّة الكونفوشيوسيّة، ليو شو- هسين، الذي كانت مؤلّفاته تقع عند تقاطُع الفلسفات الصينيّة والغربيّة. كما هو الحال عند يو، شكّلت عودته إلى آسيا في السبعينيّات والنقاش حول الحداثة الكونفوشيوسيّة فرصة لطرح علاقة جديدة مع الكونفوشيوسيّة.

ليو شو-هسين Liu Shu-Hsien

وُلد ليو شو-هسين في العام 1934 في شنغهاي، ونَشأ في مُقاطَعة جيانغشي. هاجرَ مع عائلته إلى تايوان بعد استيلاء الشيوعيّين على السلطة. وهناك تابعَ دروسه، واتّجه منذ شهادة البكالوريا إلى دراسة الفلسفة، ليكمل التخصّص بها في مرحلة الإجازة والماجستير في جامعة تايوان. تأثّر

في هذه النقطة، كارلو جينزبرغ، **علاقات القوّة. التاريخ والخطاب والدليل**، Carlo Ginzburg, **Rapports de forces. Histoire, rhétorique, preuve**, Paris, Gallimard/ Le Seuil, 2000، ما يشهد على مقاومة عددٍ من كِبار المؤرّخين لمَوجة ما بعد الحداثة. من أجل نظرة عامّة عن التحوّلات التي أحدثتها هذه المَوجة في التأريخ الأميركي، أنظر بشكلٍ خاصّ الفصل الثاني من كِتاب ويليام سيوال، **منطق التاريخ. النظريّة الاجتماعيّة والتحوّل الاجتماعي**،
William H. Sewell Jr., **Logics of History. Social Theory and Social Transformation**, The University of Chicago Press, 2005.

بشخصيّة مو زونغسان الذي كان في خمسينيّات القرن العشرين في ذروة مَكانته الفكريّة. وتماشـياً مع مطلب هذا الأخير بوجوب تدعيم الفلسـفة الصينيّـة بمعرفـة عميقـة بالتقاليد الغربيّة، سـافرَ إلى الولايـات المتّحدة. وهنـاك ناقـشَ أطروحة في الفلسـفة فـي العام 1966 فـي جامعة جنوب إلينـوي، عن اللّاهوتـي الأميركي من أصل ألماني بول تيليش Paul Tillich، الكاتِب الذي انطبعت أعماله بموضوعات النفي، وخسـارة العالَم والتهديد بفقـدان المعنى الذي تحمله الحداثة - كلّ ذلك سـيوفّر لليو مادّة لتطوير فلسـفة كونفوشيوسـيّة لـدى جماعات الشـتات، التـي تُواجِه هـي بالذّات تحدّيات الغرب الحديث.

قد يبدو مَساره، للوهلة الأولى، مختلفاً بعض الشيء عن مَسار تو وايمنغ أو يـو ينغ - شـيه. كان ليو الـذي التحق للعمل بجامعـة إلينوي، حيث أَنجز أطروحتـه (عُيِّـن فيها في البداية أسـتاذاً مُشـارِكاً ثمّ أسـتاذاً للفلسـفة)، أقـلّ ارتباطـاً بجامعـات السـاحل الشـرقي. فهـو متخصّص في الفلسـفة الغربيّـة، ولـم يتّجـه نحـو الفكر الصينـي إلّا في فتـرة لاحقـة، وبخاصّة في السـبعينيّات، عندما بدأ الكتابة في مجلّة «**فلسفة الشرق والغرب**». فنظراً للنهـج المُقـارن للمجلّة، اعتمـدَ على تيليش لإعادة بناء الكونفوشيوسـيّة الروحيّة، التي أكّد على أهمّيتها المُعاصِرة[46]. في السـياق السياسـي لعقدٍ مـن الزمن طبعتـه حرب فيتنام والنضـال من أجل الحقـوق المدنيّة، طوَّر فكرة الفلسـفة الكونفوشيوسـيّة التي لا تزال مفاهيمها بنظره تكتسـي

(46) ليـو شو-هسـين، «الاسـتيراد الدينـي للفلسـفة الكونفوشيوسـيّة. نظرتهـا التقليديّـة وأهمّيتهـا المُعاصِـرة».
Liu Shu-Hsien, «The religious import of confucian philosophy. Its traditional outlook and contemporary significance», **Philosphy East and West**, vol. 21, n° 2, avril 1971, pp. 157-175.

بُعداً مِعيارِيّاً: «عندما نُناضل ضدّ الفقر والتمييز العنصري والحرب والعنف، نكـون نحـارب كلّ ما يتعارض مع الإنسـانيّة [...] إذا كانت السـبل لتحقيق إنسانيّتنا قد تغيّرت جذريّاً، فإنّ المبدأ المنظِّم «رن»[47] لا يختلف بأيّ شكلٍ من الأشكال عن ذاك الذي أرساه كونفوشيوس»[48].

كمـا هو الحال مع زملائه الكونفوشيوسـيّين، فإنّ تطوُّر كونفوشيوسـيّة تتماشـى مع الحداثة قد تمّ في سـياقٍ محدَّد. حدثَ ذلك أوّلاً من خلال نقد عِلـم الصينيّات الكلاسـيكي ووجهة النظـر الغربيّة، بحيث لم يتـردّد ليو في المُطالَبـة بوجهة نظـر صينيّة تُواجه «الالتواءات» التـي كان عُلماء الصينيّات يفرضونهـا علـى النصوص الآسـيويّة[49]. لكـنّ ذلك حدث خصوصـاً من خلال التوجّـه نحو آسـيا منـذ أواخر السـبعينيّات؛ فهو مع احتفاظـه بمَنصبه في جامعـة جنـوب إلينوي، تقرَّب من مُختلف أقطاب التجديد الكونفوشيوسـي في منطقة آسـيا: تايوان (أصبح أسـتاذاً مُشارِكاً في جامعة تونغاي، وعضواً في الأكاديميّة الصينيّة، ثمّ أسـتاذاً في جامعة تشينجتشـي، وأستاذ كرسي في جامعة سوشو)؛ هونغ كونغ، في الثمانينيّات، حيث أصبح أستاذاً ورئيس قسم الفلسفة في الجامعة الصينيّة (سيُصبح أستاذاً فخريّاً بعد ذلك)، ولكنْ أيضاً سنغافورة، لأنّه كان أحد الكونفوشيوسيّين الذين دعتهم الحكومة.

(47) «رن» (仁) ، والتـي يُمكـن ترجمتهـا بـ«إنسـانيّة» أو«طِيبَـةُ القَلْـب»، هـو المفهـوم الكلاسـيكي والمركـزي فـي فلسـفة كونفوشـيوس وتلامذتـه، والذي تتمحـور الأخلاقيّات الكونفوشيوسـيّة حولـه، إلـى درجـة قيـل إنّ سـائر الفضائـل ترتبـط بـه.

(48) ليو شو-هسين، «تحليل فلسفي في النهج الكونفوشيوسي للأخلاق»، «A philosophical analysis of the confucian approach to ethics», **Philosophy East and West**, vol. 22, n° 4, octobre 1972, p. 424.

(49) ليو شو- هسين، «التواء سينولوجي. ملاحظة»، «Sinological torque. An observation», **Philosophy East and West**, vol. 28, n° 2, avril 1978, pp. 199-207.

هـذه التموضعـات الفكريّة والجغرافيّـة المُختلفة جعلت منـه مُفكّراً عامّاً للكونفوشيوسـيّة العالَميّـة. فهـي أَعطـت كِتاباتـه، التـي بقيـت إلى الآن محصورة نسبيّاً، صدىً غير مسبوق. فهو من خلال الكتابة باللّغتَين الإنكليزيّة والصينيّـة، والالتحاق بجامعات أميركا الشـماليّة وآسـيا، والحرص على أن يُدرج تفكيره في السياق الحديث، تمكّن من مُلامَسة جمهور متنوّع مُهتمّ بالتجديد الكونفوشيوسي، سواء في آسيا أم في الغرب. وكأكاديميّ، عمل أيضـاً كخبيـر لدى العديد من المَحافـل الوطنيّة أو الدوليّـة، مثل البرلمان العالَمي للأديان، حيث مثّل الكونفوشيوسـيّين في التسـعينيّات. إذا كانت هـذه الحركـة العابـرة للحدود الوطنيّـة قد وفّرت لـه إمكانيّـة التدخل في مَواقع مُختلفة، إلّا أنّها عرّضته مع ذلك لرؤية منطقه يتداعى تبعاً للقضايا وللجمهـور الـذي يتوجّه إليه. ومن هنـا جاء الحذر الذي اعتمـده ليو، الذي أقام تمييزاً واضحاً بين «الكونفوشيوسيّة المسيَّسة» و«الكونفوشيوسيّة الروحيّـة». الأولى ارتبطت بشـخصيّة لي، الذي قابله في سـنغافورة، والتي رفضها صراحةً لمصلحة كونفوشيوسـيّةٍ مُنكبّةٍ على التسـاؤلات الفلسـفيّة والأخلاقيّة[50]. هذا الرفض للتسـييس المباشر أسّس نمطاً للتدخّل العامّ المتـوازن والقليـل الجـزم. حـاذر ليو من جعـل الكونفوشيوسـيّة الدواء الشـافي لكلّ مسـاوىء الحداثة وانخرط في نقاشات مُختلفة مع الحفاظ على مسافة نقديّة. لكنّ هذه الحيطة لم تكُن دلالة على شكلٍ من أشكال الابتعـاد عـن السياسـة. إنّهـا بالأحـرى علامـة الرفـض لمفهوم سـلطوي للكونفوشيوسـيّة والتعلّق العميق بالديمقراطيّة، الأمر الذي عزّزته أحداث

(50) ليـو شو-هسـين، «عنـد الحـدود الجديـدة للفلسـفة الكونفوشيوسـيّة الجديـدة المُعاصِـرة»، «On new frontiers of contemporary neo-confucian philosophy», **Journal of Chinese Philosophy**, vol. 23, n° 1, mars 1996, p. 43.

> تيانانمــن، مــا دَفَــع بليــو لأن يكتــب أنّ «مثالنــا المتمثّل بـ «ران شــانغ» (حكومة الإنســانيّة) لن يتحقّق إلّا عندما نجد أشــكالًا جديدة لإقامة حكومة الشعب، لأجل الشعب وبواسطة الشعب»[51].

انعكس ابتعاد ليو عن السياسة في المَوقف الذي اتّخذه عند مناقشة موضـوع الحداثة الكونفوشيوسـيّة. في العــام 1991، دعاه تو وايمنغ إلــى سلســلة مــن اللّقــاءات الدوليّــة حــول دَور الثقافــة الاقتصاديّة والتعليــم الأخلاقــي الكونفوشيوســي فــي تطــوُّر اليابــان والنمــور الآســيويّة[52]. وهنــا ظهرَ التأثير الفيبريّ مجــدّداً في هذه المحاضرات، الأمر الذي اعترف به تو:

> «من بين المَوارد المفاهيميّة المُســتخدَمة [...] فإنّ التســاؤل الذي صاغه فيبر في كِتابه **الأخلاق البروتســتانتيّة وروح الرأســماليّة** فرَض نفســه في مناقشاتنا»[53].

بســبب علاقاته الســابقة مع تــو، وعلى وجه الخصوص الســنوات التي أمضياها معاً في سنغافورة، مثّل ليو وجهة نظر الفكر الكونفوشيوسي في عزّ تحوّله:

> «لقد أجبرنا ما حدث خلال العقود الماضية في جنوب شرق آسيا (الصناعي والاشــتراكي) علــى إعــادة النظر في أهميّــة التأثير الكونفوشيوســي على التنمية الاقتصاديّة والسياسيّة. حقّقت اليابان والنمور [...] نجاحاً اقتصاديّاً

---

(51) المرجع نفسه، ص. 55.

(52) تـو وايمنـغ، (إشـراف)، **التقاليـد الكونفوشيوسـيّة فـي حداثـة شـرق آسـيا**، مرجـع سـبق ذكـره،

T. Weiming (dir.), **Confucian Traditions in East Asian Modernity.**

(53) المرجع نفسه، ص 3.

كبيراً. من المستحيل عدم الإشارة بشكلٍ واضح إلى أنّها بلدان ذات ثقافة كونفوشيوسيّة»[54].

وهكذا تمّ التأكيد مرّة أخرى على العلاقة بين الحداثة والكونفوشيوسيّة. بذلك، أشار ليو إلى أنّ الصينيّين دخلوا مرحلة جديدة في تاريخهم: فبعد أن اجتاحتهم الحداثة الغربيّة ومن ثمّ أصبحوا مُشكّكين في تقاليدهم، ها هُم الآن يُدركون أنّ الغرب وعمليّة التحديث يتّسمان بجانبٍ مُظلم، ما يَستلزِم إعادةَ تقييمٍ للتراث التقليدي. هذا التغيّر في النظرة مرَّت، مـن بين أمـور أخرى، بإعادة النّظر بعِلم الصينيّات، بدءاً بأعمال جوزيف ليفنسـون، التـي رأينـا أنّهـا أرّخـت لتلاشـي الكونفوشيوسـيّة بحلول الحداثة:

«من المؤسف أنّ مَوت ليفنسون [1969] لم يسمح له بمُراقبة التطوّرات في جنوب شرق آسيا منذ السبعينيّات، ولاسيّما الأداء الاقتصادي المُذهل للنمور الآسيويّة. يُمكننا أن نتساءل إذا كان سيُعيد النظر برأيه، في ما لو كان على قَيد الحياة اليوم».

ثـمّ خلص إلـى القول: «لقد حان الوقت الآن لتجاوُز مَوقف ليفنسـون التفسيري»[55]. هذا ما سمحَ لليو بالعودة مجدّداً إلى الكونفوشيوسيّة من خلال مجموعة من التسـاؤلات، مـن الميتافيزيقا إلى عِلم النَّفس ومـن السياسـة إلـى الاقتصـاد، تناولت المَفاصـل المُختلفـة للتفكير

(54) ليـو شـو- هسـين، «المُثـل الكونفوشيوسـيّة والعالَـم الحقيقـي. مُراجَعـة نقديّـة للفكـر الكونفوشيوسـي المُعاصِـر».
L. Shu-Hsien, «Confucian ideals and the real world. A critical review of contemporary neo-confucian thought», in ibid., p. 98.

(55) المرجع نفسه، ص ص 103-104.

المُعاصر. في هذه المجالات، فتحَ ليو الكثير من المَسارات التي تسمح للآسيويّين بإعادة امتلاك الحداثة وتحويلها ضمن سياق جديد.

مــن خلال استكشــاف هــذه المَســارات الفكريّة المُختلفة، شــارك ليو بالتأكيــد فــي حركة إحيــاء الكونفوشيوســيّة التي واكبــت عمليّة إعادة نهوض آســيا المُعاصرة. ومع ذلك، يجب أن يُفهم موقفه بشــكلٍ أكثر دقّة لأنّه يعبِّر عن جرعة من الأمل بقدر ما ينطوي على بعض الشكوك حــول مــا يُمكن للفكــر الكونفوشيوســي الحديث أن يقدّمــه بالفعل. مــن وجهة نظر اقتصاديّة، وقبل كلّ شــيء، بدا أنّ الكونفوشيوســيّين محكومٌ عليهم باعتماد مَوقف قائم على التسوية. فقد أكّدوا على أنّ «التراكــم غير المحدود للثروة لا يُمكــن أن يكون هدف الحياة»، وعلى العكــس مــن ذلك، أقــرّوا بأهميّة «الحقّ فــي الملكيّة الخاصّــة، كتدبيرٍ ضــروري لحمايــة حريّــة الناس». لا نجد هنا التردّد الــذي عبّر عنه العديد من المفكّرين الآسيويّين حول هذه القضيّة فحسب، بل أيضاً الغموض الــذي وُضع فيه الكونفوشيوســيّون مــن قبل اللّعبة السياســيّة فوق الوطنيّــة. لأنّــه إذا كان التذكير بأهميّة الملكيّة الخاصّة يشــكّل إشــارة واضحــة إلــى الصين الشــعبيّة، فإنّ انتقاد الرأســماليّة الجامحة يشــير بوضــوح أيضاً إلى التطوّرات التي تســنّى للكونفوشيوســيّين مُراقبتها عن كثب من هونغ كونغ إلى تايبيه، وبالطبع في سنغافورة.

من هنا كانت الصعوبة في إيجاد حلٍّ وســط لفكرٍ كونفوشيوســيّ كان يعود الفضل جزئياً لتجدّده إلى المسـاحة التي وفّرها له أهل السياسة في المنطقة. فمِن خلال اعتبار نفسه فكر الحداثة الآسيويّة، كان يُواجِه خطر التلاعب به من طرف حكومات مثل حكومة لي. ولكن لَو تفحّصناه

عــن قــرب، لَظَهرت خطــورة قربه من خطّ بكين. من هنا، اســتخلَص ليو العِبــر من النقاش حول جذور الحداثة الكونفوشيوســيّة: فوراء الحجّة الاقتصاديّــة، ووراء التكهّنــات الفلســفيّة والتاريخيّــة الأكثــر براعة، كان النقاش حول التقاليد الكونفوشيوسيّة سياسيّاً بشكلٍ لافت. وفي هذا المجال، تبدو المفاهيم الكلاسيكيّة للفكر السياسي الكونفوشيوسي غير مُتلائمة مع القضايا الرّاهنة:

«لقد أدركَ المفكّرون الكونفوشيوســيّون الجُدد المُعاصرون أنّ الكلمات الفارغــة حول «الحكومة من أجل الشــعب» لن تزيــد من رفاه الناس، ولن تحمي الحقوق الإنسانيّة للمُواطنين. [...] دعونا نكون واضحين، يجب علينا اعتماد مُمارسات الديمقراطيّة الحديثة»[56].

مــن خــلال التمسّــك بفكــرة أنّ التقليــد يُمكن أن يســتمرّ فــي تغذية الحداثة، والانزلاق إلى شغل مَوقع «مستشار الحاكِم»، كان الفلاسفة الكونفوشيوســيّون الجُدد يُغامرون بالوقوع في الفشل في مهمّتهم السياسيّة:

«كان عليهــم أن يتخلّــوا منذ زمن طويل عن أحلامهــم بوجود «إمبراطور- حكيم» أو «ملك- فيلســوف». على الرّغــم من أنّهم في المجتمع الحديث يكسبون عيشهم من خبراتهم، إلّا أنّهم مع ذلك قادرون على الإسهام في نقد ثقافتهم ومجتمعهم بوصفهم مواطنين مسؤولين»[57].

إنّ الإشارة إلى الإمبراطور- الحكيم لا يعني هنا هذا الشخص الأسطوري فــي الثقافة الصينيّة فقط (يُمكن مُقارنته في الواقع بشــخص الملك-

(56) المرجع نفسه، ص ص 107 و 110.

(57) المرجع نفسه، ص 110.

الفيلسوف في الغرب)، لأنّه في هذه السنوات نفسها، كان لي كوان يو يسعى للظهور بمَظهر التجسيد الحديث لهذا الإمبراطور بالذّات، وهذا ما يشـير إلى التداخلات السياسـيّة الأكثر إشكاليّة في عمليّة استحضار التقاليد.

إنّ الموقـف الـذي اتّخذه ليو أَحـدث في نهاية المطـاف ثغرة مزدوجة فـي الإطـار العامّ للنقـاش. انطلاقاً من التسـاؤل حـول دَور التقاليد الكونفوشيوسـيّة في التحديث الرأسمالي لآسـيا، توصَّل إلى استنتاجٍ سياسي بحت حول الحاجة إلى أن يتّسم هذا التحديث بإطارٍ ديمقراطي. من هنا، تمايزَ كذلك عن الكونفوشيوسـيّة التقليديّة، التي في سـعيها للتطبيـق الحرفـي لمَفاهيمهـا، تُخاطـر فـي أن تكـون مُتواطئـة مـع المنحى الأكثر اسـترهاناً فـي الحداثة. هكذا أمكنه أخيـراً إنهاء مقالته بالدعـوة إلـى تجاوُز أيّ عـودة حَرْفيّة إلى الكونفوشيوسـيّة. فالإخلاص لـلإرث الكونفوشيوسـي يَكمن في النضال من أجل الحريّة السياسـيّة أو المُسـاواة الاقتصاديّـة أكثر مـن البحث عن إحيـاءٍ افتراضيّ للنظام بمُجمله. هذا ما جعل ليو يقول:

«بالنسـبة إلـيّ، طالمـا يتـمّ الحفـاظ علـى الروحيّـة الإنسـانيّة والإبداعيّة للكونفوشيوسيّة، لا يهمّني بأيّ اسم يُشار إليها»[58].

إنّ شـكوك ليو، التي كان يشـاركه فيها بعض زملائه بدرجات متفاوتة، حـول إمكانيّة تفسـير التطوّر الرأسـمالي في آسـيا في ضـوء جذورها الكونفوشيوسيّة فقط، بدأت تُظهِر تراجعَ زخمِ هذا التوجّه في البحث. كان مـن الصعـب في كثير مـن الأحيان التعبير بدقّة عـن مفاهيم على

(58) المرجع نفسه، ص 111.

هـذا القدر من التعارُض، مثل «الحداثة» و«التقليد»، من دون الوقوع فــي تبسـيطات كاريكاتوريّـة حـول هذا المفهـوم أو ذاك. عـلاوة على ذلـك، وكمـا لاحظـه الكونفوشيوسـيّون، كانـت التداخُلات السياسـيّة فــي النقـاش عديدة، مع ما تتضمّنه من خشـية في أن تصبّ في خدمة مَصالح القادة الآسيويّين الأكثر استبداداً. في الواقع، لم يدُم النقاش حول الرأسـماليّة الكونفوشيوسيّة طويلاً. في العام 1997، أدّت الأزمة الاقتصاديّـة التي ضَربت المنطقـة وجَعلت معدّلات نموّ البلدان الكبرى تتراجَـع بشـكلٍ دراماتيكـي، إلى وضع حـدّ للإيمان باسـتثنائيّة نموذج التنمية الآسيوي.

إنّ أولئـك مـن أمثال لي كوان يـو، الذين أثنوا على الحـسّ بالاقتصاد والعمـل الجـادّ لدى أحفاد كونفوشـيوس، اكتشـفوا مـن جديد مزايا البنـوك المركزيّـة والسياسـات الاقتصاديّـة المنسّـقة. فالعـودة إلى المفهـوم التقليـدي للعمل الاقتصادي، حيث تسـود مسـائل أسـعار الفائـدة وقيود السـيولة، أدّت إلى صرف النّظـر عن التكهّنات حول دَور الثقافـة والتقاليـد في الرأسـماليّة، التي أصبحت غير ذات شـأن أمام تقنيّة الأداء الفعليّ للاقتصاد. وقد تخلّى الكونفوشيوسيّون الجُدد عن سؤالٍ شاركوا فيه في أوانه، ولكنّهم لم يستطيعوا إزاءه الامتناع عن الإبقاء على مَسافة نقديّة، ولاسيّما أنّ النقاش في هذه الأثناء انطلق مـن جديد وانتقل إلى ميدان آخر. ففي عقـب حملة تيانانمن القمعيّة وانتهاء الحرب الباردة، تحوَّل النقاش بالفعل إلى دَور حقوق الإنسـان في آسـيا، وقد شاركَ فيه المفكّرون الكونفوشيوسيّون بقوّة. بشيء مـن الصعوبـة، وَجدوا في هذا النقاش مـادّة لتوضيح تموضُعٍ ثقافويّ لـم يعُـد من المُمكـن تجنُّب تداعياته السياسـيّة، وهي في الأسـاس كانت كامِنة في النقاش الذي دار حول الحداثة الآسيويّة.

الفصل الثالث

النقاش حول حقوق الإنسان: نقطة التحوّل السياسي للكونفوشيوسيّة الجديدة

إنّ الكونفوشيوسيّة الجديدة للجيل الثالث هي فكرة مَرِنة. وقد تمّ تشكّلها على هامش نقاشات أوسع نِطاقاً، من ضمن سياقات مؤاتية إلى حدّ ما. عندما جعلت الأزمة الآسيويّة، في التسعينيّات من القرن الماضي، من إعادة تقييم الأداء الاقتصادي لبلدان المنطقة أمراً ضروريّاً، وجدت الكونفوشيوسيّة الجديدة نفسها محرومة من سلسلة من الأسئلة حملت رايتها ما يقرب من عقد من الزمن. كان عليها أن تُعيد التركيز على موضوعات أخرى. وقد أُتيحت لها الفرصة في النقاش المهمّ حول حقوق الإنسان، إذ جعلت الولايات المتّحدة من هذه الحقوق واحداً من المحاور الرئيسة لسياستها الخارجيّة. حاولت دولٌ آسيويّة عدّة، بقيادة سنغافورة، مُعارَضةَ هذا التوجّه متذرّعةً بعدم توافق هذه الحقوق مع تقاليدها الثقافيّة.

ما بين أميركا الشماليّة ومنطقة المحيط الهادي، وجدَ الكونفوشيوسيّون الجُدد أنفسهم ممزّقين بين توجّهَين، تبيّن أنّهما يتطابقان مع موقفَين سياسيَّين وفكريَّين مُختلفَين. هل كان عليهم الاصطفاف مع الجانب الأميركي، تماشياً مع سياسة تقدميّة وعالَميّة كان معظم هؤلاء

المُفكّريــن يؤيّدونهــا، مــع ما يحمل هــذا الموقف من تخــلٍّ عن فكرة المشــروع الكونفوشيوســي الحديث؟ أو على العكس من ذلك، كان لا بدّ من دعْم فكرة الخصوصيّة الثقافيّة الكونفوشيوسيّة، مع المُخاطَرة، هذه المرّة، بلعب لعبة الحكومات الاستبداديّة التي كانت حقوق الإنسان فيهــا مجرّد مَظهر من مظاهــر الإمبرياليّة؟ بين هذَين الموقفَين، حاول المفكّرون الكونفوشيوســيّون الجُدد التوصّل إلى حلّ وســط، وأعادوا إطــلاق النقاش حول واقع الكونفوشيوســيّة، حيث ظهر للعلن ما كان يتضمَّــن من تداخلات سياســيّة، بعد أن كانت هــذه الأخيرة مموّهة حتّى ذلك الحين.

من تيانانمن إلى بانكوك:
حقوق الإنسان ونهاية الحرب الباردة في آسيا

يتمّ تحديد نهاية الحرب الباردة في أوروبا بشكلٍ رمزيّ مع سقوط جدار برلين، الذي من المفترض أن يمثّل بداية حقبة من التفاؤل والتقدّم. إلّا أنّــه في آســيا، ارتســمَ شــكلٌ مختلــف تماماً مع أحــداث تيانانمن. فابتداءً من شــهر نيســان (أبريل) 1989، وبمُبادرة من طلّاب من بكين، طالبَ جزءٌ من المجتمع الصيني بضرورة أن يترافق التحديث الاقتصادي الــذي أطلقه دنغ شــياو بينــغ مع تحديثٍ سياســي. تحوَّلت التظاهرات من أجل الديمقراطيّة إلى احتلالٍ مُستمرّ لساحة تيانانمن، وهو مكانٌ رمزي للسياســة الصينيّــة. بعد أن تفاجأت الحكومــة بضخامة الاحتجاج، جرَّبت وسائل عدّة للخروج من الأزمة قبل الانتقال إلى الخيار القمعي. وأتــى ســحق الحركــة الاحتجاجيّة من قبــل الجيش في حزيــران (يونيو) بمنزلــة نهايــة للآمال الديمقراطيّة، وتكريس لوصاية الحزب الشــيوعي على المجتمع.

لـم تقتصر عواقب هذا الحـدث على الصين. فهو في الولايات المتّحدة، عـزَّز موقـف المُدافعين عـن نهْجٍ دولـيّ يركِّز على تعزيـز الديمقراطيّة وحقوق الإنسان. وعلى الرّغم من أنّه تمَّ إدراج هذه القضايا من ضمن السياسـة الخارجيّـة للبلاد منذ عهـد جيمي كارتر، فقد عـادت لتَبرز إلى الواجهة مع نهاية الحرب الباردة. هكذا، بعد أن أصبحت الولايات المتّحدة القـوّة المُهيمِنـة الوحيـدة، لـم تكتفِ بإعـادة تعريف نظـام العلاقات الدوليّـة القائم علـى الأفكار النموذجيّة للّيبراليّة فحسـب، ولكنّها رأت أيضاً أن تضع حدّاً للمُسايرة التي أبدتها خلال الحرب الباردة إزاء أنظمة اسـتبداديّة حليفة. في آسـيا، وبشـكلٍ خـاصّ في تايلاند وإندونيسـيا وكوريا الجنوبيّة وسنغافورة، أدّت الحاجة بالولايات المتّحدة إلى إقامة تحالـف قـوي في وجه موسـكو وبكيـن، إلى غضّ الطـرف عن عدد من الانتهاكات لحقوق الإنسـان. لكنْ في التسـعينيّات من القرن الماضي، أُعيد النظر في هذا التهاون، عندما حثّت واشـنطن حلفاءها الآسيويّين على فتح مجالاتهم السياسيّة، نتيجة العقوبات المفروضة على الصين.

بالنسبة إلى هذه البلدان، كانت نهاية الحرب الباردة وتظاهرات تيانانمن بمنزلـة علامة فارِقة حادّة. كان مـن الصعب تجاهُل الضغوط الأميركيّة. عـلاوة علـى ذلك، وعلـى الرّغم مـن أنّ أيّ حكومة لم تكُـن ترغب في تنفيـذ إصلاحات ديمقراطيّـة عميقة، فإنّ المسـألة الصينيّة جعلت من الصعب الوقوف علناً في وجه تعزيز سـيادة القانون. في هذا السـياق، تـمَّ اسـتحضار الكونفوشيوسـيّة مرّة أخـرى للتنظير من أجـل انخراط البلدان الآسـيويّة في النظام الدولي الجديد. ومرّة جديدة، سـوف يتمّ إنجاز الجزء الأكبر من هذا العمل الأيديولوجي انطلاقاً من سنغافورة.

كانـت سـنغافورة بالفعـل أحـد أقـرب حلفـاء الولايات المتّحـدة خلال الحرب الباردة. فقد اسـتَخدم لي كوان يو، وهو من أشـرس مُناهضي الشيوعيّة، جميع السـلطات الخاصّة التي منحه إيّاها البريطانيّون، لكي يفكِّك كلّ التنظيمات العائدة لها. وفي وقتٍ لاحِق، أدّى تسارُع التطوّر الرأسمالي للجزيرة إلى رمْيها بشكلٍ دائمٍ في أحضان المُعسكَر الغربي. فرئيس وزرائها الأنغلوفوني، المؤيِّد لقطاع الأعمال، والمُسـيطِر على أهـمّ مَحـاور التجـارة البحريّة العالَميّة، بدا كحليـفٍ لا غنى عنه. كما أنّ بقـاءه اسـتثنائيّاً لمدّة طويلة علـى رأس الدولة يُفسَّـر بالأهميّةَ التي كان يحظـى بهـا داخل التحالُفـات الدوليّة، الأمر الذي بـرَّر التغاضي عن سياسته القمعيّة. في المقابل، حين تمّ إبعاد الخطر الشيوعي وأصبح الأميركيّـون يولون اهتماماً أكبر لوضع حقوق الإنسـان، فإنّ الحكومة السنغافوريّة أُخذت على حين غرّة. ولمّا لم يكُن باستطاعة المسؤولين السـنغافوريّين إعطـاء جـواب مُقنِع، استنسَـبوا الاعتمـاد على الفكر الكونفوشيوسـي الجديد الذي كان رائجاً في السـنوات السابقة لتعزيز خطاب ثقافويّ مضادّ، وقيادة ائتلاف من الدول الآسيويّة.

بلغَ الهجوم السنغافوري القاضي بوضع الكونفوشيوسيّة في مُواجَهة حقوق الإنسان ذروته في العام 1993. في حزيران (يونيو)، عُقد مؤتمرٌ عالَمـيّ للأمـم المتّحدة حول حقوق الإنسـان، حيـث كان من المتوقَّع أن توقّـع 171 دولـة على إعـلانٍ يقرّ بالتزامها بهذه المبـادئ، واعتبارها كحجـر زاويـة في النّظام الدولـي الجديد. لكنّ هذا النـصّ الذي دعمته الأُمم المتّحدة والدبلوماسـيّون الغربيّون كان موضوع انتقادات حادّة من طرف نظرائهم الآسـيويين بقيادة لي. فقد عَقد القادة الآسيويّون اجتماعاً تحضيريّاً في بانكوك في آذار (مارس) - نيسـان (أبريل) 1993،

وتوصّلـوا إلى إعلانٍ بـدا واضحاً فيه، بعد تذكيرٍ شـكليّ بعالَميّة حقوق الإنسان، مَوقفهم المُعارِض المُستنِد إلى مُحاجّة سياسيّة ثقافويّة.

إذا كان إعلان بانكوك يشير في المادّة الأولى منه، «إلى التعلّق بمَبادئ ميثاق الأُمم المتّحدة والإعلان العالَمي لحقوق الإنسان»، فإنّه يُسارع في الواقع إلى الطلب بـ«عدم اسـتخدام حقوق الإنسـان كأداة للضغط السياسـي» ويؤكِّد مـراراً وتكراراً على سـيادة أراضي بلـدان المنطقة وسـلامتها. وكان العديد من هذه البلدان صغيراً، ومن المُسـتعمرات السابقة، التي لا تعتزم التنازل عن «حقّها في تقرير المصير». إلى هذه الحجّة الكلاسيكيّة للسيادة، يضيف نصّ الإعلان نقطتَين. في المادّة 10، أوّلاً، «يُعيد التأكيد على ترابط الحقوق الاقتصاديّة والاجتماعيّة والمَدنيّة والسياسـيّة وعـدم قابليّتها للتجزئـة، فضلاً عن الحاجة إلـى منْح القدر نفسـه مـن الأهميّة لجميع فئات الحقوق». تُعيدنـا الفكرة إلى نقاشٍ قديم حول «الأجيال» المُختلفة لحقوق الإنسـان. في نهاية الأربعينيّات من القرن الماضي، وبدفْعٍ من الديمقراطيّات الغربيّة، ظهر الجيل الأوّل ممّا يسـمّى بالحقوق السياسـيّة (حريّة التعبيـر، والتجمُّع، والمُعتقد، ومـا إلى ذلك). اسـتُكملت السلسـلة الأولى هذه في السـتينيّات من خـلال جيلٍ ثانٍ من الحقوق الاجتماعيّـة والاقتصاديّة، المتعلّقة بقضايا التنميـة: أصبحـت كرامـة الظروف المعيشـيّة الماديّة حَقّـاً من حقوق الإنسـان في حدّ ذاتهـا. وقد تمَّت إضافة هذا المكـوّن الاقتصادي من طرف الدول الاشـتراكيّة وعددٍ من الدول التي تخلّصت من الاسـتعمار منذ وقت قريب، وكانت هذه القضايا أساسيّة بالنسبة إليها. استُخدمت هـذه الحجّـة بطريقة مُماثلة تقريباً في تسـعينيّات القـرن الماضي، إلّا أنّهـا كانت تحمـل معنى جديداً: لـم تعُد تقول إنّ الحقوق السياسـيّة

والاقتصاديّة يجب أن تسير جنباً إلى جنب فحسب؛ بل كانت تعني ضمناً أنّه ينبغي تطوير الحقوق الاجتماعيّة والاقتصاديّة بشكلٍ كامل للتمكّن مـن تحقيـق الحقـوق السياسـيّة، ولذلك يتوجّـب التوصُّل إلـى حلول توفيقيّة. لا بل كما يقول لي ونظيره الماليزي مهاتير بن محمّد، يُمكن تقييد الحقوق السياسيّة باسم التنمية الاقتصاديّة ومُكافَحة الفقر.

إلى هذه المُحاجّة التي تشكِّل استمراريّة للتيّار العالَمثالثي، على الأقلّ في الشـكل، يضيف إعلان 1993 ابتكاراً مهمّاً: إنّه يدعو إلى أخْذ التنوّع الثقافي بعَين الاعتبار وتعديل عالَميّة حقوق الإنسـان وفقاً للسياقات المحليّة. تطرح المادّة 8 بوضوح هذه التحدّيات:

«على الرّغم من أنّ حقوق الإنسان هي عالَميّة بطبيعتها، فإنّه يجب النّظر إليها في سـياق العمليّة الديناميّة والمتطوّرة لوضْع المَعايير الدوليّة، مع مُراعاة أهميّة الخصائص الوطنيّة والإقليميّة والخلفيّات المُختلفة التاريخيّة والثقافيّة والدينيّة».

وتدعو المادّة إلى إعادة النّظر في عالَميّة حقوق الإنسان المُفترَضة في ضـوء الاختلافـات الثقافيّة. فهذه الحقوق، التي تمَّـت بلْورتها في إطار عصـر التنوير الأوروبي، قد لا تتوافق بالضرورة مع التقاليد السياسـيّة والفلسفيّة للحضارات الأخرى. والإشارات إلى «تنوّع الثقافات والتقاليد الآسـيويّة وثرائهـا» التي يحفل بها الإعـلان، والدعوات إلى التقدّم من خـلال «التعـاون وتوافـق الآراء [لتجنُّـب] المُواجَهـة وفـرْض قيَم غير متلائمـة» تَنـدرج من ضمن هذا التوجّه. علـى الرّغم من التذكير الأوّلي بالطبيعة العالَميّة لحقوق الإنسـان، فإنّ النظرة إلى إنسانيّة مُنقسِمة بفعـل تعـدّد ولاءاتها الثقافيّة هي التي سـعى الموقّعـون على إعلان

بانكـوك إلـى تسـليط الضوء عليهـا: إنسـانيّة تعدّديّة، ترى فـي اعتماد حقوق مُشترَكة غير قابلة للتصرّف أمراً غير مقبول كثيراً.

كان مؤتمر العام 1993 بمنزلة نجاح للأنظمة الاسـتبداديّة، حيث دافعَ لي ومهاتير عن فكرة القيَم الآسيويّة التي تميِّز شعوب المنطقة وبرّرا مُعارَضـة المُطالَبـة بالتحرّر السياسـي باسـم عدم التـلاؤم المُفترَض بين أشـكال الحُكم في بلدان الشمال وتلك القائمة في آسيا. وقَّعت الصيـن المعزولة منذ أحـداث تيانانمن على الإعلان، على الرّغم من أنّ دبلوماسيّتها «المبتعدة عن الأضواء» مَنعتها من دعْم المُبادرة بشكلٍ عَلنـي. وأكثـر مـا يثير الغرابة هـو أنّ العديد من الـدول الديمقراطيّة، وفي طليعتها اليابان، فعلت الشـيء نفسـه، ما أَظهر إجماعاً آسـيويّاً نـادراً فـي العلاقـات الدوليّة. مثل هذا الاصطفاف يعنـي، على أيّ حال، أنّ الأمـل اللّيبرالـي لعالَـم يحكمـه القانـون تَلاشـى خلف رؤيـة ربّما تكون أكثر قتامة لإنسـانيّةٍ تتمسّـك بالإبقاء على اختلافاتها. كان لهذا الانعطـاف الثقافـويّ وقعٌ كبير بحيث لاقى تأييداً في الولايات المتّحدة من جزءٍ كبير من المُحافظين الجُدد، وهذا ما نرى انعكاساً له في نصٍّ بارزٍ لصموئيل هنتنغتون حول «صدام الحضارات» نُشر في العام نفسه في مجلّة **«الشـؤون الخارجيّة» (فورين أفيـرز)**، والذي أفرد فيه مكاناً واسعاً لفكرة الحضارة الآسيويّة-الكونفوشيوسيّة.

لحظة الحقيقة السياسيّة للكونفوشيوسيّة

فـي هذا السـياق الدولـيّ، وردّاً على الأسـئلة التـي كان يُثيرها التأكيد على السياسـات الحضاريّة المُحافِظة، تمّ عقْد أحد المؤتمرات الرئيسة للحركـة الكونفوشيوسـيّة. هـذا المؤتمـر الـذي تـمّ تنظيمـه في آب

(أغسطس) 1995 من طرف مركز الشرق والغرب في جامعة هاواي (بخاصّة من طرف تيودور دي باري وتو وايمنغ[1])، ضمّ الشخصيّات الرئيسة للكونفوشيوسيّة الأميركيّة الشماليّة. إلّا أنّ عنوانه المُقتضَب «الكونفوشيوسيّة وحقوق الإنسان»، كان يخفي بصعوبة ارتباك هؤلاء المفكّرين إزاء مشروع الكونفوشيوسيّة الذي كان يبدو وكأنّه عند مُفترقِ طُرق. فهو بالفعل كان يُواجِه سلسلة من المعضلات. من جهة، كان من المُفترَض أن يأخذ مشروع إحياء الكونفوشيوسيّة بالذّات على محمل الجدّ فكرة الاختلاف الثقافي؛ فهو بحكم أنّه يقدِّم نقيضاً للنظم الغربيّة، بإمكانه توفير قيمة معرفيّة وأخلاقيّة مُضافَة. لكنّ هذا المَوقف التفاضليّ كان يحمل في طيّاته خطورة وقوف الكونفوشيوسيّة الجديدة في صفّ الأنظمة القمعيّة، التي أصبحت الحجّة الثقافيّة بالنسبة إليها تشكّل الردّ على مَن كان يُطالبها بضرورة إحلال الديمقراطيّة. لم يكُن هذا الانحياز مقبولاً بالنسبة إلى هؤلاء الأكاديميّين الكوزموبوليتيّين والتقدميّين. هل كان عليهم تبنّي المَوقف المعاكس ودعْم أجندة عالَميّة؟ كان مثل هذا الخيار بدَوره إشكاليّاً، لأنّه يؤدّي، على وجه التحديد، إلى طمْس معظم السمات الآسيويّة للكونفوشيوسيّة، لا بل إلى ارتهانها، من وجهة نظر حكومات ومُجتمعات المنطقة. في هذا المجال الضيّق لاتّخاذ مَواقف، سعى المُتداخلون في المؤتمر إلى دراسة الخيارات التي يُمكن أن تنقذ المنظور الآسيوي الخاصّ للكونفوشيوسيّة الجديدة، مع الحفاظ على شروط الحوار مع اللّيبراليّة السياسيّة الغربيّة.

---

(1) تيودور دي باري وتو وايمنغ (إشراف)، **الكونفوشيوسيّة وحقوق الإنسان**،
T. de Bary et T. Weiming (dir.), **Confucianism and Human Rights** [Dorénavant **C&HR**], New York, Columbia University Press, 1998.

هكـذا مثَّـل المؤتمر إحـدى لحظات الحقيقـة السياسـيّة للحركة التي نجحـت حتّى ذاك التاريخ في تجنُّب التسـييس الواضـح لطروحاتها، بما في ذلك عندما اضطرّت للتعاون في سنغافورة مع فاعلين ذوي أهداف سياسـيّة صريحـة. إلّا أنّ تأثير الضغط الذي مَارسـه العامل السياسـي أصبح الآن على درجة من القوّة يصعب معها تجاهله. فالنصّ الذي كَتبه دي بـاري كمقدّمة لأعمال المؤتمر يعجّ بالإشـارات إلى المَواقف التي اتّخذها القادة الآسـيويّون بشـأن المسـألة الكونفوشيوسـيّة، والتي تبيّـن كم كانت هـذه المواقف تضغط مباشـرة على القضايـا الفكريّة. هكـذا يذكـر دي باري أنّه عند أواخـر الثمانينيّات ومَطلع التسـعينيّات، بـدأ قادة الصين الشـعبيّة يهتمّون بكونفوشيوسـيّة جديـدة كانوا قد نبذوهـا حتّـى ذاك التاريخ. في ذلك الوقت، شـجَّع النظام الاشـتراكي على تطوير اقتصاد رأسـمالي. ولأنّه كان يحرص على تجنُّب الاضطرابات الاجتماعيّة التي يُمكن بالتأكيد أن تنجم عن تزايُد الفروقات الاجتماعيّة والاقتصاديّة، سعى إلى تطعيم العقيدة الرسميّة بشذرات من الأخلاق الكونفوشيوسـيّة المُحافِظـة، ومن هنا تطلَّع باتّجاه سـنغافورة. عُقد مؤتمر كبير في بكين في العام 1989 بمناسبة الذكرى الـ 2540 لولادة كونفوشـيوس، حضـره غوه كنغ سـوي، وزيـر التعليم فـي حكومة لي كوان يو ومدير «معهد فلسفات شرق آسيا» (IEAP)، برفقة ليانغ تسي مين، رئيس الحزب الشيوعي الصيني آنذاك. وقد تحدَّث هذا الأخير علناً عن التعليم الكونفوشيوسـي الذي تلقّاه من والده، وهو اعتراف كان يُمكن قبل سنوات قليلة أن يكلّفه خسارة مَوقعه، إن لم يكُن حياته.

بعـد خمـس سـنوات، كان عيد ميلاد كونفوشـيوس مـرّة أخرى ذريعة لعقْـد لقـاء في العاصمـة الصينيّة، وفيه تحدَّث عددٌ مـن المُقرّبين من

رئيس الوزراء دنغ شـياو بينغ. هذه المرّة حضر لي كوان يو شـخصيّاً. ويتيـح لنـا الوصـف الذي أعطـاه دي باري عـن مداخلة لـي أن نتلمّس الوهـج الذي حظيت به الشـخصيّات السياسـيّة، ولكن أيضـاً المقاومة التي أثارتها لدى جزء من الأكاديميّين الكونفوشيوسيّين. فبعد أن ذكّر دي باري كيف أنّ لي اهتمّ في وقت مبكّر بالمسألة الكونفوشيوسيّة، أتبع كلامه برسْم صورة أقلّ إطراء لرئيس الوزراء السنغافوري:

«لا يُمكـن تجاهـل كيـف أن انجـذاب لـي إلـى الكونفوشيوسـيّة ينبع من تصوّره المحافظ بشـكل أساسـي لتعاليمها، التي قد تعزّز النهج السياسي المُتمادي في تسلّطه وتصلّبه، والذي أصبح السمة المميِّزة لسنغافورة. ولا يُمكننـا أيضـاً أن نُقلّل من هذا المنحى الخفي لمُناهضة الغرب الكامن في تحـوّل لي نحو النهج الاجتماعي للكونفوشيوسـيّة، كمَوقفٍ مُناقض للروح التحرريّـة والنزعـة الفرديّة المنحطّة اللّتين تقوّضان، علـى حدّ قوله، الوازع الأخلاقـي للغـرب ومُجتمعاتـه. لذلك عندما دخـل لي بشـكل احتفالي إلى مسـرح المدرج الكبير حيث كان يُحتفل بعيد ميلاد كونفوشيوس، استُقبل بعاصفة من التصفيق، ليس لكونه يجسِّـد حكمة كونفوشيوس، وإنّما إلى حـدّ كبيـر لأنّه كان يقف أمام جمهورٍ يكنّ له الإعجاب، بما يشـبه داود ابن الشـرق الذي وقفَ في وجه جليات (Goliath) الغرب وهزمه مراراً وتكراراً. في هذه المناسـبة، لم يكُن لدى لي في الواقع الشـيء الكثير ليقوله عن الكونفوشيوسيّة بحدّ ذاتها؛ وهو بدلاً من ذلك، هاجمَ الإعلام الغربي الذي انتقده ودافعَ عن السياسـة التي تنتهجها حكومته في سـنغافورة. قليلون علـى الأرجـح، من بيـن هذا الجمهـور مـن الكونفوشيوسـيّين الطامحين، تنبّهـوا كَم أنّ اللّهجة الحاسـمة التي اعتمدها لـي، والثقة بالنّفس، وحتّى الذكوريّة النافرة التي أظهرها، كان يُناقِض في الشـكل والجوهر الكاريزما

الدمثـة التي يتحلّى بها كونفوشـيوس، والصورة المتواضعة والمتسـائلة والغيريّـة للمُعلّم، كما تُستشـفّ مـن «النصوص المُختـارة» من تعاليمه. كان كونفوشـيوس في أغلب الأوقات يسـعى إلى طرح الأسئلة، والتعلّم، وتبادُل الآراء مع الآخرين. أمّا لي، فمِن أعلى المنصّة التي أُجلس عليها في بكيـن، اكتفـى بإلقاء خطابه ثمّ غادر القاعة من دون أن يكلّف نفسـه عناء الاستماع إلى ما سيقوله الآخرون»[2].

إنّ اسـتعراض مُداخلـة لـي فـي مؤتمر بكين فـي العـام 1994 يكفي لإعطاء فكرة عن اهتمام الحكومات بالمسألة الكونفوشيوسيّة. وهي تدلّـل أيضـاً، كم كان البُعد السياسـي عاملاً يسـتحيل علـى المفكّرين الكونفوشيوسـيّين تلافيـه؛ لم يكُـن دَور هذه المُداخلـة محصوراً في أن تشـكّل خلفيّة اسـتعراضيّة، بل وجّهت بشكل مباشر آفاق النقاش. غيـر أنّ عـرض القوّة الذي قام به رئيس الوزراء السـنغافوري لا يُمكن أن يوحي بأنّ المشـروع الكونفوشيوسـي خضع فجأة لأوامر سياسيّة يسـتحيل الالتفاف عليهـا. بل على العكس، دفعَ بالفلاسـفة إلى إعادة تأكيد اسـتقلاليّتهم في طرْح تسـاؤلاتهم وحرْصهم على قول الحقيقة للسلطة. وقد اعتلى دي باري نفسه المنبر ليتحدّث في هذا الاتّجاه، بعد بضع دقائق من خطاب لي، ويقول:

«تتجنّب المُناقشـات الأكاديميّة في مثل هـذه المؤتمرات عموماً القضايا السياسـيّة الحسّاسـة. لكنّنا مع ذلك، إذا كنّا نأخذ على محمل الجدّ دراسة الكونفوشيوسـيّة، فـلا بدّ لنا من أن نعترف بأنّ كونفوشـيوس وتلاميذه، مثـل منسـيوس، يمتلكون حسّـاً عميقـاً بالمسـؤوليّة والخدمـة العامّة.

---

(2) المرجع نفسه، ص 11.

> [...] في وضعنا كذلك، يُمكن لهذه الشـواغل المُشـترَكة أن تشـكِّل إطاراً لسلسـلة من المؤتمرات حول قضايا مُعاصرة مثل حقوق الإنسـان، وذلك بـروحٍ مـن الاحتـرام المُتبادَل وعلى أسـاس اعتبـارات متعـدّدة الثقافات نتشـارك بهـا. لنعمـل بطريقة لا يتـرك فيهـا المجتمع الكونفوشيوسـي العالَمـي الناشـئ هذه القضايا لسياسـيّين لا يمتلكون بالضـرورة المَوارد الثقافيّـة التـي تمكّنهـم من مُعالجتها. ومـن حقّ هـؤلاء أن يتوقّعوا منّا، نحـن المثقّفيـن، تعاوناً بنّاءً بروحٍ من الاحترام المُتبادَل، كتلك الروح التي جسّدها كونفوشيوس بطريقة رائعة».

وهنا يعلِّق دي باري أنّ المسـؤولين الرسـميّين في القاعة «لم يبدوا أيّ امتعاض. على العكس من ذلك، [...] بادروا إلى التصفيق»[3].

وفي هذا السـياق الـذي تميَّز بمُداخلةٍ لي الشـديدة التطرُّف وبالرغبة فـي الحوار فـي آن، تقرَّر تنظيم مؤتمر عام 1995، الذي أُشـركت فيه الحكومة السنغافوريّة بشكلٍ غير مباشر من خلال العلاقات التي كان يقيمهـا كثيرٌ من الكونفوشيوسـيّين مع الأُطر الجامعيّة والسياسـيّة فـي البـلاد. وقد شـارَكت الصين الشـعبيّة كذلك، من خلال مؤسّسـة كونفوشـيوس التي أنشـأتها الحكومة في العام 1984. أمّا بالنسـبة إلى الأميركيّين، فقد أسـهموا في التمويل من خلال مؤسّسات عامّة («المجلـس الأميركـي للجمعيّـات المتعلّمـة»)، وبخاصّـة (مؤسّسـة لـوس Luce)، ناهيـك بمُشـاركة الجامعـات المَعنيَّـة المُختلفة. وأتى اختيار هاواي أخيراً و«مركز الشـرق والغرب»، ليُبرِز الرغبة في التلاقي فـي منتصـف الطريق بين القارّات، وكأنّ الحلّ الوسـط الجغرافي كان

(3) المرجع نفسه، ص 17.

يؤشِّـر للتوافُق السياسـي والفكري التي كان المشاركون يأملون في التوصّل إليه.

كيـف توزّعـت المَواقـف فـي هـذا المؤتمر؟ ما هـي الهوامـش التي كان يمتلكهـا المفكّرون الكونفوشيوسـيّون الذيـن كانوا يرغبون في أن يسـتمع إليهـم القادة الآسـيويّون في ذاك السـياق المتوتّر الذي سـاد في سـنوات ما بعد أحداث تيانانمن، من دون أن يتمّ اسـتغلال كلماتهـم؟ وكيف تمكّنـوا من التوفيق بين تعلّقهم بسياسـة تقدميّة (مـن المُفتـرَض أن تخوّلهـم أن يتبنّـوا جـزءاً مـن البَرنامـج العالَمي لحقوق الإنسان) والنقطة المُقابلة التفاضليّة التي يوفّرها التحوّل من خلال الثقافة الكونفوشيوسـيّة؟ وكما سـنرى، حدَّدت هذه القيود حيّز اتّخـاذ المَواقف التي تلمّسـها الكونفوشيوسـيّون وفقـاً لمَصالحهم، واختصاصاتهـم، ولكنّها رسـمت أيضاً اعتبارات اسـتراتيجيّة للتدخُّل في الفضاء الكونفوشيوسي العابر للحدود الذي أصبح أكثر تعقيداً.

التوفيق بين عالَميّة حقوق الإنسان والخصوصيّة الكونفوشيوسيّة

العثور على «بذور» حقوق الإنسان في التقاليد الصينيّة

سـعى العديـد مـن المفكّريـن الكونفوشيوسـيّين الجُـدد إلـى بلْورة موقـف يتفـادى مُنزلقَيـن: العالَميّة المجـرَّدة، التي تتعامـى عن تنوّع الخبـرات الثقافيّـة، والثقافويّـة المشـبوهة والتسـلّطيّة. تلـك كانـت الوضعيّة التي عايشـتها جوليا تشـينغ، وهي مؤرِّخة صينيّة كنديّة أَنجزت مسيرتها المهنيّة المميّزة عند تقاطع عوالِم لم توكَل إليها فيها لمدّة

طويلة سوى مناصب هامشيّة، ولكنّها سمحت لها على الرّغم من ذلك بتأسيس منظورٍ جديد للكونفوشيوسيّة السياسيّة.

جوليا تشينغ[4] Julia Ching

وُلـدت جوليا تشـينغ في العام 1934 في شـنغهاي، وهـي تنحدر من عائلة تنتمـي إلـى المجتمـع الصيني الراقـي وتعـود بجذورها إلى شـاعر القرن الحادي عشـر تشـين غوان Qin Guan. ومع ذلك، شاركَ والداها في حركة الحداثـة التـي زعزعت بنـى الثقافة الصينيّة الكلاسـيكيّة، بشـكلٍ خاصّ في شـنغهاي. تلقّـت والدتها علومها في مدرسـة ماكتييـر McTieyre School، وهـي من مَدارس الإرسـاليّات الأميركيّة، وقد درسـت فيها جوليا تشـينغ بدّورها، ما يشـير إلى أنّ الجسـور بين آسيا وأميركا الشماليّة كانت قائمة في العائلة منذ زمن طويل. أمّا والدها من جهته، فكان محاميّاً، وكان على اتّصال وثيق بالأوسـاط السياسـيّة والاقتصاديّة. لكنّ حال الاسـتقرار الذي كانـت تتمتّـع بها العائلة اضطرب إبّـان الغزو الياباني، حيث بدأت سلسـلة من التقلّبات في حياة جوليا تشينغ، سوف تُسهِم بشكلٍ حاسم في بلْورة مشـروعها الفكري. لجأت عائلة تشـينغ إلى هونغ كونغ، قبل أن تعود إلى شنغهاي في العام 1942، في الوقت الذي تخلّت فيه بريطانيا عن المدينة. مجـدّداً سـلكت العائلة درب المنفـى في العام 1946 باتّجـاه هونغ كونغ، للفـرار هـذه المرّة مـن وجه الشـيوعيّين. في تلك الفتـرة، انخرطت جوليا

(4) ألـن شـان، «إحيـاء لذكـرى جوليـا تشـينغ (1934-2001)»؛ فيلارّ أوكسـتوبي، «جوليـا تشـينغ، 1934-2001»؛

Alan K. L Chan, «In memoriam professor Julia Ching (1934-2001)», **Monumenta Serica,** vol. 50, n° 1, 2002, pp. 537-540; Willard G. Oxtoby, «Julia Ching, 1934-2001», **Journal of the History of Ideas**, vol. 62, n° 4, octobre 2001, pp. 745-746.

تشـينغ في نِظام التعليم الكاثوليكي، فتقبّلت العماد، والتحقت وهي في السـابعة عشرة من عمرها بمَعهد نيو روشيل، وهي جامعة كاثوليكيّة في نيويورك.

بعـد ذلـك، اتّخـذت حياتها منحـى بدا أنّـه يُبعدها عـن الدراسـات الصينيّة. فقد دخلت الحياة الرهبانيّة بعد دراسـة اللّاهوت وكرَّسـت جهدها لدراسـة المفكّرين المسـيحيّين (إصدارها الأوّل، في العام 1968، كان ترجمة كِتاب **الأفكار** لباسكال إلى اللّغة الصينيّة). إلّا أنّه منذ تلك السنوات، تضافرت عناصر عدّة لتقريبها من الحياة الصينيّة. تمّ إرسالها من قبل المؤسّسة الرهبانيّة التـي تنتمي إليها، راهبات الأورسـولين، فـي مهمّة إلى تايوان حيث أعادت اكتشـاف عمق الفلسـفة الصينيّة التي كانت قد تعرّفـت إليها بصورة عابرة فقط في طفولتها. هذا الاكتشاف اكتسى أهميّة كبرى لأنّه تزامَن مع بداية سلسلة طويلة من الأمراض التي سوف تصيبها وتطبع علاقتها بالروحانيّة الكونفوشيوسيّة في بُعدٍ لا يُمكن اختزاله بسعة الاطّلاع الأكاديمي لوحده. فبعد أن أُجريت لها عمليّة ناجحة لاسـتئصال مرض السرطان، قرَّرت مُتابعة الدراسة من جديد. وقد قادتها تنشئتها الصينيّة والغربيّة، فضلاً عن الروابط عبـر الوطنيّة التي وفَّرتها لها الكنيسـة الكاثوليكيّة، إلى الالتحاق بعددٍ من الجامعات الأوروبيّة ومن ثمّ الأسـتراليّة. في الجامعة الوطنيّة الأستراليّة، أَنجزت أطروحة حول الفلسـفة الكونفوشيوسـيّة، واتّجهت بذلك وهي في منتصف الثلاثينيّات من عمرها، نحو الحياة الجامعيّة.

يمثّل العام 1972 سلسلة جديدة من التقلّبات التي سوف تُقرّبها في نهاية المَطاف من الكونفوشيوسـيّة الأميركيّة الجديدة وتدفعها إلى المُشـارَكة في تحوّلاتها. فبعد أن أُصيبت للمرّة الثانية بمرض السـرطان، انتقلت إلى الولايـات المتّحـدة لتَلقّي العلاج. ثـمّ تركت الراهبات الأورسـوليّات، وبعد

فتـرة من التدريـس في جامعتَـي كولومبيا ويال، التحقـت بجامعة تورنتو في العام 1978. وكما لو كانت «تَسـتدرك» تأخّرها في الانضواء في الحياة الجامعيّـة، راكَمـت الإصـدارات وتدرَّجـت حتّى أعلـى المَناصـب الأكاديميّة فـي كندا[5]. وفضلًا عـن قربها من مفكّري الجيل الكونفوشيوسـي الثاني، الذيـن التقتهم خلال سـنوات عملها في تايوان، تسـنّى لها كذلك محاورة أبنـاء الجيـل الـذي خلفهـم: لقـد جمعتها الزمالة بـكلٍّ من يو ينغ - شـيه وتيـودور دي بـاري، وكان لهـا مع تـو وايمنـغ اهتمام مُشـترَك بالمفكّر وانغ يانغمينغ، الذي شـكَّل نِتاجه موضـوع أطروحة الدكتوراه التي أَنجزها كلّ واحـد منهمـا. وعلـى الرّغـم مـن أنّها اعتُبـرت من أهـمّ المتخصّصين بالكونفوشيوسـيّة والفكر الصيني الكلاسيكي، فإنّ ما شغلته من مَناصب يُعدّ هامشـيّاً بالقياس إلى زملائها، وهذا ما يشـهد عليه اختيارها لجامعة تورنتـو، التي تُعتبر طَرفيّة بعض الشـيء بالنسـبة إلى جامعـات النّخبة في الولايات المتّحدة. إذا كان من المؤكّد أنّه يُمكننا تفسـير هذا الاختيار من خـلال انطلاقـة مهنيّة متأخّرة وغير تقليديّة نسـبيّاً، وحتّى مـن خلال التوتّر الوجودي الذي يتسـبّب به المـرض (حضور الموت في الحياة، ما يؤدّي إلى تقليص أهميّة التراتبيّات الاجتماعيّة والسياسيّة)، فإنّه يرتبط أيضاً بمسألة جندريّـة. لقد وَصفت تشـينغ بالتفصيل مدى الصعوبة التـي تُواجهها امرأة

(5) عُيّنـت أسـتاذةً فـي العـام 1981، ونالـت فـي العـام 1994 لقـب الأسـتاذيّة وهـي أعلى رتبة أكاديميّة تمنحها جامعـة تورنتـو. كما أصبحـت عضـوةً فـي الجمعيّة الملكيّة الكنديّة منـذ العـام 1990 ومُنحـت عـدداً مـن الدكتـوراه الفخريّـة. فـي تلـك السـنوات، كَتبـت أكثـر مـن خمسـة عشـر كِتابـاً وعـددًا كبيـراً مـن المقـالات التـي جعلتهـا، وفقـاً لتقدير زملائها بالإجماع، واحـدة مـن أكبـر المتخصّصيـن فـي الكونفوشيوسيّة والفكـر الصينـي. مـن المُفيـد مُقارَنة هـذا المَسـار بمـا يذكـره مـارك جولـي عـن عالِـم «متأخّـر» آخـر، هـو نوربيـر إليـاس (أنظـر، تحـوّل نوربير إلياس، مرجـع سـبق ذكـره).

لكي يتمّ تقبّلها في وسـط كونفوشيوسـي ذكوري بشكلٍ حصريّ تقريباً[6]. وفي هذه الحالة، يبدو أنّ الانحياز الذكوري للثقافة الكونفوشيوسيّة ترافقَ مـع سـيطرة التيّار المُحافِظ في الجامعات الأميركيّـة، التي كانت كما تذكر التيّارات النسـويّة والراديكاليّة المُختلفة فـي تلك الفترة، تضمّ أكثريّة من الذكـور والبيـض. وفي ذلك أيضاً حملت تشـينغ مشـعل الريـادة، ذاك أنّ صرامة نِتاجها العِلمي سـمحَ لها أن تطرح مسـألة مَوقع المرأة في الحركة الكونفوشيوسيّة، ومن ثمّ إفساح المجال أمام الصوت النسائي الآسيوي الذي كان مُغيَّباً حتّى ذلك التاريخ.

هذه السلسـلة من التمايُزات عن القاعدة السـائدة كانت أيضاً في أسـاس تموضُـعٍ سياسـيٍّ تبلـورَ منـذ ثمانينيّـات القـرن الماضي. وعندمـا انطلق ربيـع بكيـن، كانت تشـينغ في تايـوان وشـهدت القمع، فاسـتخلصت من هـذه التجربـة كِتاباً وقفت فيـه إلى جانب التطلّعات الديمقراطيّة للشـعب الصينـي[7]. أمّـا اهتمامها بالثقافة الكلاسـيكيّة، الذي كان غالبـاً حتّى الآن، فقـد عملـت على ربطـه بمتطلّبات مُعاصِـرة، وفقاً لجدليّـة نموذجيّة تعود للفكر الكونفوشيوسـي الجديد. هكذا راحت تكثِّف مُداخلاتها في وسـائل الإعلام، وتَستخدم اسمها لخدمة قضايا تُدافِع عنها جمعيّات دوليّة متعدّدة وكذلـك، علـى المسـتوى المحلّي، تخـدم الجالية الصينيّة فـي تورنتو. هذا النشـاط الدؤوب، السياسـي والعِلمي، كان بالكاد قـد انطلق حين أُصيبت

(6) جوليا تشينغ، **الفراشة المُعافاة. حياة بين الشرق والغرب**،
Julia Ching, **The Butterfly Healing. A Life Between East and West**, Toronto, Novalis, 1998.

(7) جوليا تشينغ، **بحث فـي روح الصيـن. الدّيـن والسياسـة والاحتجاجـات فـي جمهوريّـة الصين الشـعبيّة**،
Probing China's Soul. Religion, Politics and Protests in the People's Republic, New York, Harper and Row, 1990.

بالسرطان للمرّة الثالثة، الذي أودى بحياتها في العام 2001. ومن سريرها في المستشفى، استمرَّت حتى آخر لحظة، بالإشراف على طلّابها، وتسخير كلّ طاقاتها في السياسة.

وهكـذا يُمكننـا أن نلحـظ أنّ الجمْع بيـن المعرفة الواسـعة للتقاليد الكونفوشيوسـيّة التـي كانـت تمتلكهـا تشـينغ، وتمسّـكها بالمُثـل الديمقراطيّـة، هو الذي يشـكِّل المبدأ الذي يُهيـكِل النصّ الذي أعطته هـذا العنـوان البسـيط: «حقـوق الإنسـان. هـل هـو مفهـوم صينـي صالِح؟»[8]. إنّ السؤال المطروح لا علاقة له بفنّ البلاغة. أوّلًا، وقبل كلّ شيء، لأنّه يتوجّب علينا الإقرار بالمنشأ الغربي لحقوق الإنسان، وبعدم ارتباطهـا بالثقافـة الصينيّـة. ولكـنْ أيضـاً، لأنّ أفضل طريقـة لمُواجَهة الحِجج الثقافويّة التي يَسـتخدمها القادة الصينيّون أو السـنغافوريّون تقوم بالضبط على الاعتراف بأنّ الإجابة عن هذا السؤال ليست بديهيّة، بـل إنّها تفرض الحذر مـن أيّ عالَميّة تلقائيّة، وهذا الرفض في الواقع يشـكِّل الشـرط لإمكانيّـة الوصول إلى ربـطٍ أكثر توازناً بيـن التطلّعات الديمقراطيّة واحترام الخصوصيّات الصينيّة.

مـن ناحيـة، إذاً، تتبنّى تشـينغ وجهة نظر كونفوشيوسـيّة مُتماسـكة: بالنسـبة إلى التقليد الذي أرسـته «تعاليم كونفوشيوس»، فإنّ حقوق الإنسـان هـي «مفهـوم غربـي. [...] فأمّهـا هي الفلسـفة السياسـيّة والأخلاقيّـة اللّيبراليّـة – ومـن بيـن روافد عديـدة، هناك حركـة التنوير الفرنسـي والفكـر اللّيبرالي الإنكليزي؛ ووالدها هـو القانون الدولي». وهـي تذكّرنـا بـأنّ «الإعـلان العالَمـي لحقـوق الإنسـان قد صيـغ إلى

(8) تشـينغ، «حقـوق الإنسـان. هـل هـو مفهـوم صينـي صالـح؟»، مـن ضمـن كِتـاب **الكونفوشيوسـيّة وحقـوق الإنسـان**، مرجـع سـبق ذكـره، ص ص 68-82.

حـدٍّ كبيـر تحـت تأثير الـدول الغربيّة». فـي المقابل، تلاحظ تشـينغ أنّ الكونفوشيوسـيّة لم تسـعَ إلى تنظيم العلاقات بين الناس من خلال القانـون والحقـوق، ولكـن من خلال سلسـلة مـن العلاقـات الهرميّة بين الرؤسـاء والمرؤوسـين، تهدف إلى حُسن سَير المجتمع واحترام المَوقع الذي يشغله كلّ واحد بصورة شرعيّة.

إلـى ذلك، تضيـف العديد من الحجج اللّغويّة: «ليس فـي اللّغة الصينيّة مـا يُعادِل بالضبط مفهوم الحقّ»، وبالتالي فإنّها تُترجِم بشـكلٍ ناقص جـدّاً فكرة حقوق الإنسـان. أمّا بالنسـبة إلى التقاليـد الصينيّة، إذا كان لديها بالتأكيد اليوم مصطلح يعبّر عن فكرة الحريّة (ziyou، حرفيّاً «تقرير المصير»)، فلا يوجد شيء من هذا القبيل في التقليد:

> «كان المُصطلـح الكلاسـيكي الأقـرب إلى ذلـك هو «زيـران» ziran (حرفيّاً «الطبيعي»)، وهو يحمل في طيّاته معنى الانسـجام مع الطبيعة كما في الطاويّة، أكثر من «إثبات الذّات» بالمعنى البرميثيوسي البطولي».

عند قراءة هذه الحِجج الثقافيّة، يُطرَح السؤال حول ما إذا كانت «حقوق الإنسان هي بشكل أساسي مُنتَج يصدّره الغرب [...] ويحمل في ثناياه ادّعاء التفوُّق السياسـي والثقافي الغربي». ولكنّ التسلسل المنطقي لتشـينغ يدلّل علـى أنّ الأمر ليس كذلك، وأنّ الصين ليسـت محكومة بنَسـخ النموذج السياسـي للغـرب لكي تُزهـر اللّيبراليّة علـى أراضيها. وبالفعـل، انصـبّ اهتمـام مفكّريهـا على الحيـاة فـي المجتمع وعلى الظـروف المُلائمـة لتحقيـق الإمكانـات التحرّريّة. وقد توقّفت تشـينغ مليّـاً، كمـا العديد من المفكّرين الكونفوشيوسـيّين الجُـدد، عند نِتاج منسـيوس. فهذا التلميذ الأكثر شـهرة من بين تلامذة كونفوشيوس هو الذي وضعَ نظريّة إمكانيّة إسقاط الطاغية، بما في ذلك اللّجوء إلى

قتلـه، ما يؤكِّد التفوُّق الجذري للشـعب على الحـكّام. وقد قام آخرون باتّباع هذا المَسـلك. لقد وضع كشـونزي Xunzi في القرن الثالث قبل الميلاد، نظريّة لتنظيم المجتمع المُتناغِم. كما أنّ هان فيزي Han Feizi، في القرن نفسـه، وعلى الرّغم من ارتباطه بالتيّار التسـلّطي الشـرعي، أشـار هو أيضـاً إلى أنّ سـلطة الحاكِم تأتي من الشـعب. هذه الأفكار التي وُضعت في بدايات الحضارة الصينيّة، اسـتُعيدت في الآونة الأخيرة مـن مُفكّـري الكونفوشيوسـيّة الجديدة، وبخاصّة في «المانيفسـتو». وهذا ما قاد جوليا تشينغ إلى الاستنتاج بأنّ «الثقافة الصينيّة التقليديّة تحتوي على «بذور» لمفاهيم مثل العِلم والديمقراطيّة».

ولكنّ مُصطلح «البذور» ليس بريئاً. فالبذرة هي الشرط لكي تتفتّح زهرة أو تنمو نبتة، ولكنّها ليست النبات المتفتِّح. فإذا ما تفحّصنا الاستعارة، نَسـتنتِج أنّ زهور العِلم والديمقراطيّة لم تظهر بَعد في الصين. وهذا هو في الواقع الشـقّ الثالث لطريقة تفكير تشـينغ: إذا كانت الحضارة الصينيّة أَولَت، منذ انطلاقتها، اهتماماً بكرامة الإنسـان، يبقى السؤال المطـروح هـو لماذا «لم تتمكّـن من إقامة نِظام سياسـي قادر على حماية هذه الكرامة». من هنا، ينتهي النصّ منطقيّاً باستنتاجٍ سياسي: في حين نجد أفكاراً مُشـابهة لما تمثّله حقوق الإنسـان في الغرب في النصوص الكلاسيكيّة، فإنّ النخبة الصينيّة فشلت في أن تَستخلص منها نِظام حُكم متلائم معها. بمعنى آخر، إنّ المشكلة هي سياسيّة وليست فلسـفيّة أو ثقافيّة. لا جدوى للتفتيش في نصوص كونفوشيوس عمّا يبرِّر الاسـتبداد. وإنّما يتوجّب علينا الانكباب على «التاريخ الحديث وما قبل الحديث للصين، حيث أصبحت السـلطة السياسـيّة استبداديّة على نحوٍ مُتزايد بقدر ما كان يتمّ خنق أصوات الانتقاد والاحتجاج».

هــذا المنظور السياســي يؤدّي في نهاية المطاف إلــى تحليل الأحداث الأخيرة وإعادة صياغة مسألة حقوق الإنسان، التي يُنظر إليها الآن على أنّها كفاحٌ سياسي يجب مُتابعته أكثر من كونها مشكلة مطابقة ثقافيّة:

«إنّ تعبيـرات الاحتجـاج الشـعبي فــي الصين خـلال العقـود الماضية تُثبت لنـا أنّ الاســتبداد، أيّـاً يكُن شــكله وحتّى عندمـا يتلطّى خلـف «ديكتاتوريّة البروليتاريا»، ليس مُسـتحَبّاً. على العكس من ذلك، فإنّ المُطالَبة بحقوق الإنســان تتمّ بوعي من قبل أولئك الذين يُحرمون منها. «نحن نريد حقوق الإنسان»، ذاك كان شعار التظاهرات في تيانانمن في العام 1989».

عنـد هــذه الملحوظة السياسـيّة، تنتهــي محاجّة النصّ. فتشــينغ، وهي مؤرِّخة الفكر الصيني المتمسّكة بتقاليد أعادت اكتشافها جزئيّاً بعد تحوّل فلســفيّ عبر الغرب، هي المعبِّرة الدقيقة عن الكونفوشيوسيّة، وتُبيِّن أنّ هذا الفكر لا يزال يطبع حياة المُجتمعات الآسيويّة. لكنّ هذا المَسار الكونفوشيوســي لا يعني أبداً عدم التوافق مع فكرة حقوق الإنســان، حتّــى لو كانــت هذه الأخيرة قــد تفتّحت في الغرب. ليــس لأنّ النصوص الأصليّــة تنطــوي علــى توجّهــات مُماثِلة فقط، ولكــنْ أيضــاً لأنّ النضال السياســي في الفترات الأخيرة يعتمد على مرجعيّة هذه الحقوق بشكلٍ واســع. وبالتالــي، فإنّ بمقدور التوافق الثقافي بين الكونفوشيوســيّة وحقوق الإنســان أن يدعّم المطالِب السياســيّة للمُجتمعات الآســيويّة التي يُمكن أن تتواءم فيها المُطالَبة الديمقراطيّة مع الإخلاص للذات.

إرساء حقوق الإنسان على نِظام الفضائل الكونفوشيوسيّ

إنّه شــكل التوافُق نفســه بين حقوق الإنســان والثقافــة الصينيّة التي ســعى إلى بلورته تشنغ تشــونغ- ينغ، المفكِّر الكونفوشيوسي الأخير

الذي نسـلِّط عليه الضوء هنا. وكما جوليا تشـينغ ومُعظم زملائه، فإنّ تشنغ يسعى إلى تحقيق توازن بين الثقافويّة والكونيّة، أي أَخذ فرضيّة الكونفوشيوسـيّة على محمل الجدّ من دون المساس بإمكانيّة وجود سياسـة ديمقراطيّة. ولكنْ إذا كانت تشـينغ قد بَنت نهجها على كونها مؤرِّخة للفكر الصيني، أي بالاسـتناد إلى معرفتها بالثقافة الكلاسيكيّة، فإنّ تشـنغ يتعاطى مع المسـألة كفيلسـوف، أي عن طريق استخلاص الشروط المعياريّة لتحويل نظام الفضائل الصيني إلى حقوق الإنسان: إنّه مَسار مُتماسك بالنسبة إلى شخصٍ فتَّش، لعقودٍ عدّة، عن الوسائل لإجراء حوار صعب بين الفلسفات الصينيّة والغربيّة.

تشنغ تشونغ-ينغ Cheng Chung-Ying

وُلد تشـنغ تشـونغ- ينغ في إقليم يانغشين في مقاطعة هوبي في العام 1935، وهاجـرَ مـع عائلتـه إلى تايـوان في العـام 1949 للفـرار من الحرب الأهليّـة. دخـل جامعـة تايبيـه الوطنيّة في العـام 1952 وتخصَّـص باللّغات والثقافـات الأجنبيّـة. ومن خـلال قراءاته، اكتشـف العديد من الفلاسـفة الغربيّين (أفلاطون، نيتشه، برغسون) والصينيّين (وبخاصّة فلسفة «ايجنغ» - كِتـاب **التغيّـرات**-، التـي أصبح واحداً مـن الاختصاصيّيـن العالَميّين فيها). فـي العام 1956، دخلَ معهد الفلسـفة، حيث نال الإجـازة ودرسَ أيضاً ليو شـو- هسـين. دفعته رغبته في مواصلة تخصّصه في الفلسـفة الغربيّة إلى التوجّه إلى الولايات المتّحدة، مثل العديد من الكونفوشيوسيّين من أبناء جيله. درسَ بداية في جامعة واشـنطن، حيث حصل على درجة الماسـتر في العام 1958، قبل أن يبدأ بتحضير أطروحة دكتوراه في هارفارد في فلسفة المنطـق. وقد تابعَ أبحاثه بإشـراف عالِم المنطق فيـلار فان أورمان كوين

Willard Van Orman Quine، ولكنّه بالتوازي اهتمّ أيضاً بفروع أخرى من الفلسفة، ولاسيّما الأخلاق والسياسة (تابعَ حلقات دراسيّة عدّة لجون راولز John Rawls). حصلَ على الدكتوراه في العام 1963، وعُيِّن في العام نفسه في جامعة هاواي، التي كانت تسعى لتأكيد مَكانتها كنقطة اتّصال بين العالَمين الآسيوي والغربي.

عندما تحدَّث في المؤتمر السنوي للرابطة الفلسفيّة الأميركيّة في العام 1965، كان هو الصيني الوحيد بين الحاضرين. وقد كان حضوره منفرداً إشارةً إلى ضُعف العلاقات بين الأوساط الفلسفيّة الصينيّة والأميركيّة، وعلى الصعوبة في إعطاء الفكر الصيني مشروعيّة من ضمن خطاب يبدو وثيق الصلة بالغرب. شكَّل هذا الوضع غير السويّ نقطة الانطلاق للمشروع الذي شغل معظم حياته المهنيّة: اعتماد الفلسفة الصينيّة كتخصّص له شرعيّته، على الصعيد الفكري والمؤسّسي. وبعد أن تعمَّق بالفلسفة الغربيّة في سنواته الدراسيّة في تايوان، أتت إقامته في الولايات المتّحدة لتكون، على العكس من ذلك، فرصة لإعادة النظر في مَوقع الفكر الصيني داخل الحداثة في وقتٍ بدا فيه أنّ وجود هذا الفكر مهدَّد[9]. أبعد من التهجين أو المُقارَنة، وهي الأساليب المُستخدَمة عموماً لجعْل هذه الفلسفات

(9) يظهر التحدّي شبه الوجودي الذي يطرحه إحياء الفلسفة الصينيّة مرّات عديدة في كِتابات تشنغ، ما يشهد على الآثار الذاتيّة القويّة جدّاً التي يُعانيها المثقّفون الآسيويّون في المنفى.أنظر على سبيل المثال، تشنغ تشونغ- ينغ، «الفلسفة الصينيّة في أميركا، 1965-1985. استعادة واستشراف»، **«مجلّة الفلسفة الصينيّة»**، المجلّد 13، العدد 2، حزيران (يونيو) 1986، ص 155: «قبل خمسة وعشرين عاماً، جئت إلى هذا البلد لأفتّش عن حِكمة الغرب من أجل إنقاذ الشرق [...] أنا المولود في القرن العشرين، أجد نفسي عند تقاطُع خطوط الصراع. التقليد الفلسفي الصيني يوجد في وسط هذا الصراع. إنّ بقاءه وحيويّته مُهدَّدان. [...] بهذا الشعور بالأزمة والقلب الخائف على مصير التقاليد الصينيّة، جئتُ لأبحث عن حكمة التفكير الفلسفي في الغرب».

تتحاور، سـعى إلى ايجاد أرضيّات مُشـترَكة في طرْح التسـاؤلات، وأسَّـس نهجاً أطلق عليه اسـم «الأنطولوجيا التفسـيريّة». كما كان صاحب مؤلفات عديـدة (أكثر مـن ثلاثين كتاباً وثلاثمئـة مقالة حتى الآن)، تتناول الأسـئلة المطروحـة مـن قبـل المفكرين الغربيّيـن، والتي يعيد طرحهـا ضمن أطر خاصة بالفكر الصيني (والعكس بالعكس). في الوقت نفسه، عمل بلا كلل من أجل تهيئة الظروف المؤسسـيّة للفلسـفة الصينيّـة حتّى يتم الاعتراف بهـا. فـي العام 1967، أسّـس «الجمعيّة الدوليّة للفلسـفة الصينيّة»، وهو مشـروع كان يبـدو بـلا أفق في ذلـك الوقت إلى حـدّ أنّه اضطـرّ إلى فتحه أمـام عُلمـاء الصينيّـات، نظراً إلـى أنّ الوسـط الفلسـفي الصيني محدود للغاية. وكذلك، هدفَ إعطاء «الطابع الدولي» للجمعيّة، إلى كسـر الحواجز التي تحصر نشـاطها ضمن البيئة الصينيّة، والسـعي لإشـراك أكبر عدد من الأكاديميّين الغربيّين[10]. وقد خصّها في العام 1973 بمطبوعة حملت عنوان «**مجلّة الفلسفة الصينيّة**»، حملت في عددها الأوّل مُلاحَظة تمهيديّة كانت أبعـد مـا تكـون بديهيّة في تلك الفتـرة: «لم تُفهم الفلسـفة الصينيّة من الناحيـة الفلسـفيّة، وبالتالي لـم تحظَ بالاهتمام الذي تسـتحقّه في الفكر الفلسـفي المُعاصِر في القرن العشـرين»[11]. بعد تعيينه أستاذاً في هاواي في العام 1972، فرَض نفسـه كواحدٍ من الشـخصيّات المركزيّة في الوسط الفلسفي الصيني في أميركا.

(10) تشينغ تشونغ- ينغ، «ولادة وتحدّي الفلسفة الصينيّة».
C. Chung-Ying, «Birth and challenge of Chinese philosophy in today's world of man», **Journal of Chinese Philosophy,** vol. 11, n° 1, mars 1984, pp. 1-11.

(11) ت. تشونغ- ينغ، «في ما يتعلّق بتأسيس مجلّة الفلسفة الصينيّة».
«Concerning the founding of the **Journal of Chinese Philosophy**», **Journal of Chinese Philosophy,** vol. 1, n° 1, 1973, p. 1.

لكنّ تلك السنوات التي ثبّت فيها مَوقعه في الولايات المتّحدة كانت أيضاً زمن العودة إلى آسيا. بين عامَي 1970 و1973، تولّى تشنغ إدارة قسم الفلسفة ومَعهد الفلسـفة في جامعة تايبيه. وقد حفّز على إقامة التعاون مع أهل الفكر في المناطق الطرفيّة الصينيّة. وأسـوة بمعظم الكونفوشيوسـيّين الأميركيّيـن الذيـن عـاودوا الارتبـاط في الوقت نفسـه بعالَمهـم الأصلي، فـإنّ التمتّـع بمَوقع مكرَّس فـي الولايات المتّحدة، فـي مَركز نِظام الفكر العالَمي، هو الذي سـمح له بالالتفات نحو آسـيا. ومع ذلك، فإنّ التبادُلات التـي نشـأت لا يُمكـن أن تُختـزل باختلالٍ فـي المَواقف بين غـربٍ مُهيمِن وآسيا ناهضة: على العكس من ذلك، فإنّها تعزِّز التفكير براهنيّة الفلسفات الصينيّـة وإمكانيّـة تصديرها فـي المقابل إلى أميركا الشـماليّة. وبشـكلٍ أكثر تحديداً، كانت الفترات التي أمضاها تشـنغ في آسـيا في السـبعينيّات مناسـبة للتصدّي لعددٍ من الموضوعات الجديدة. قد يتعلّق الأمر بعددٍ من الأسئلة النموذجيّة العائدة للفكر الكونفوشيوسي التي يصوغها على شكلِ تساؤلات عامّة (على سبيل المثال، إنّ مسألة الإدارة، وهي موضوع تفكير تقليدي بالنسـبة إلى الكونفوشيوسـيّة السياسـيّة، تؤدّي لديه إلى فلسفة التدبيـر). علـى العكس مـن ذلك، فإنّ الأمـر قد يتعلّق كذلـك بموضوعات الفكر الغربي التي تُطرح لمُسـاءلة التطلّعات الكونفوشيوسـيّة التقليديّة، والتي تدفعه إلى إعطاء دَور سياسـي أكبر إلى فكرٍ انبثق في الأسـاس من تحت عباءة فلسفة المنطق. من هنا يأتي اهتمامه بالديمقراطيّة، والعدالة الاجتماعيّـة، وعـدم التكافؤ في ميزان القوّة، ولكنْ أيضاً بحقوق الإنسـان، وهـو الموضـوع الذي كان ينتقد عدم وجوده فـي الفكر الصيني[12] وهو ما قاده إلى المُشاركة في المُناقشات التي دارت في مؤتمر العام 1995.

(12) «الفكـر الصينـي مفصـول عـن قيَـم الغـرب الحديـث مثـل الديمقراطيّـة وحقـوق الإنسـان» (تشـونغ- ينـغ، «الفلسـفة الصينيّـة فـي أميـركا، 1965-1985»، ص 155).

اتَّخذت مشـاركتُه في المؤتمر شـكلَ مُداخَلةٍ فلسفيّة، وهي كما يشير عنوانها عمدت إلى الإحاطة بالشروط التي تمكِّن من «تحويل الفضائل الكونفوشيوسـيّة إلـى حقوق الإنسـان»[13]. وكانت الفكـرة تقوم على إبـراز الأفضل في الحضارتَين الصينيّة والغربيّة (الأولى ترتكز على نظام الفضائل، والثانية على نظام الحقوق)، ودراسة الفضاء المُشترَك الذي يُمكـن أن يوجـد بين الاثنتَين من خلال بلورة نظريّة حقوق تسـتند إلى موجِـب الفضيلة الكونفوشيوسـيّة. كان المقصود، هنـا أيضاً، التوفيق بين شـكلٍ من أشـكال عالَميّـة الديمقراطيّة مـع المُطالَبة بخصوصيّة ثقافيّة وسياسيّة تعود للكونفوشيوسيّة.

انطلق تشـنغ بالفعـل من التعارُض بين الفكر الغربـي والفكر الصيني كما صوَّره عِلم الصينيّات التقليدي: لضبط السـلوكيّات الفرديّة وتأمين التعايـش الجماعـي، لجـأ الغربيّون والصينيّـون إلى أسـاليب مُختلفة. فلقد أقام الغربيّون نِظاماً قانونيّاً هو في الوقت ذاته قَسريّ (قوانين تُعاقِـب السـلوكيّات المُنحرِفـة) وليبرالـيّ (القوانيـن نفسـها تحمـي المُواطنيـن مـن التعسُّـف)، فيمـا عمـدَ الصينيّون، فـي المقابل، إلى تنظيـم السـلوكيات الفرديّـة والجماعيّة من خلال نِظـامٍ من الفضائل والطقوس:

> «تهـدف الطقـوس إلـى الحِفاظ على أخلاقيّـات الانضباط الذّاتـي من جهة، والوئام الاجتماعي والسياسي من جهة أخرى».

لا يتعلّق الأمر إذاً بمُعاقَبة المُخالفات، وإنّما من خلال الغرس المتكرِّر

---

(13) ت. تشونغ- ينغ، «تحويل الفضائل الكونفوشيوسيّة إلى حقوق الإنسان»،
C. Chung-Ying, «Transforming confucian virtues into human rights. A study of human agency and potency in confucian ethics», in **C&HR**, op. cit., pp. 142-153.

لمَبـادئ ناظِمـة، بنـاء نِظـام يَمنع الأفراد مـن ارتكاب هـذه الأفعال، وبالتالي يضمن حُسن العيش داخل المجتمع. يوفِّر «نِظام الطقوس» «نموذجـاً لأخلاقيّـات الفضائـل فـي المجتمـع»: إنّه يقود الأفـراد إلى تطوير «إنسـانيّتهم»، وهي الفضيلة الرئيسـة للكونفوشيوسـيّة، فضلاً عن الوعي بواجباتهم تجاه إخوانهم البشر.

تمثِّـل الفضائـل والحقوق إذاً خيارَين ثقافيَّين متمايزَين. لكنّها ليسـت مُتنافيـة ولا مُتعارِضـة، لأنّـه يُمكننا أن نأمل في إيجـاد نظريّة للحقوق انطلاقاً من النظام الكونفوشيوسي، أو بشكل أكثر دقّة إيجاد «معنى لحقوق الإنسان محدَّد ضمنيّاً من حيث علاقة الذّات الفرديّة بالفضائل». لفَهـم هـذه المُعادَلـة المعقّـدة، يجب علينـا أن ننظر إلـى التداخلات الداخليّـة والخارجيّـة لهـذا الفرض الـذي يوعز للأفراد بالتصرُّف بشـكلٍ مُستقيم. إنّ السلوك بما يتماشى مع الفضيلة هو في الواقع عمليّة تحوّلٍ ذاتي (يأخذ شـكل السـيطرة على النزوات) وجماعي (حين يضبط المرء ذاته، فإنّه كذلك يغيِّر من سـلوكه تجاه الآخرين): «لقد تمّ تصوُّر الفضائل كسـلطة تنسـيق داخلي (على شـكل مَواقف ذهنيّة) وخارجيّ (على شـكل مؤسّسات). إنّها بالتحديد سلطة. يبقى، كما يلاحظ تشنغ، أنّ نِظـام الفضائل هذا لا يكفي لتأسـيس نِظامٍ للحقوق، وهو تاريخيّاً فرْض «واجبات» أكثر ممّا عرف كيف يضمن حقوقاً فعليّة للأفراد.

هكـذا من خـلال الاعتماد على البُعد القَسـريّ للفضائل، يتخيَّل تشـنغ إمكانيّـة اشـتقاق حقـوق. يحـقّ للأفـراد أن يتوقّعوا شـيئاً مـا مقابل الفضائـل التي هُـم ملزمون بإظهارها تجاه المجتمع: أنا أتحوّل داخليّاً بطريقـة أسـتبدلُ فيها ردّات فعلـي العفويّة (الغضـب، الغيرة، والرغبة

في السـيطرة...إلخ) بسـلوكٍ فاضل وإنسـاني. ولكنْ حين أتصرّف بهذه الطريقـة، يحـقّ لـي أن أتوقَّع أن يفعل الآخرون الشـيء نفسـه معي. مـن هنا، يتحـوّل واجب اعتماد سـلوك فاضل أفرضه على نفسـي إلى حقّ، ولكلّ فرد أن يسـتفيد من هذا الجزء من الإنسـانيّة التي يُظهرها الآخرون:

«لا يوجد أيّ سبب يجعل الشخص الذي يؤدّي عملاً فاضلاً ألّا يكون هو أيضاً متلقّياً لأفعالٍ فاضلة. بعبارة أخرى، يُمكننا أن نعتقد أنّ على المجتمع هو نفسـه واجب القيام بالفضيلة لمصلحة الفرد. وبهذا المعنى، يُمكن للفرد أن يتوقَّع أن تنفّذ هذه الواجبات لمصلحته بحيث يتمّ الاعتراف بها كحقوق شخصيّة».

ولكـنّ هـذا لا يعنـي بالضبـط أنّ هـذه المنظومـة مـن الفضائـل الكونفوشيوسـيّة يُمكن أن تؤسِّـس مجموعة مـن الأحكام القانونيّة بالمعنى الذي تمَّت صياغته في أوروبا. فوراء التفاؤل الذي يشـيع من نصّـه، يبقى تشـنغ فـي الواقع على بيِّنة من المشـكلات التـي لا تزال مطروحة، لأنّه

«فـي سـياق التاريـخ والثقافة الصينيّـة، مع الأخذ بعَيـن الاعتبار الاهتمام بالفضائل السـائد في الكونفوشيوسـيّة، فإنّ التمسّـك بالحقوق لا يحظى بالقـوّة نفسـها كما في الغرب، كما أنّ محتـوى هذه الحقوق ليس محدَّداً بالوضوح نفسه».

وتكمن المشكلة الرئيسة في حقيقة أنّه إذا كان يُمكن بسهولة تحويل الفضائل إلى حقوق في سياق مجتمع معيّن، فإنّ هذه الحقوق ليست مـع ذلك سياسـيّة. إذا كان يُمكن للأفـراد أن يتوقّعوا من مُعاصريهم

أن يبادلوهم المَشاعر الإنسانيّة نفسها التي يُظهرونها لهم، فإنّ ذلك لا يعنـي أنّ باسـتطاعة المواطنين أن يفيـدوا من حقوق تحميهم من دولتهم:

«يمكن أن تتحوّل نظريّة صريحة للفضائل إلى نظريّة ضمنيّة للحقوق شريطة أن يُنظر إليها باعتبارها نظريّة واجبات مُترابطة بين أفراد المجتمع. الشيء الوحيد الذي ينقص هو أن تُمنح هذه الحقوق اعترافاً سياسيّاً صريحاً».

وواقع الأمر هو أنّ التقاليد الصينيّة تحتفظ بمَوقف مُلتبس حول هذه النقطة. وهنا يلاحظ تشـنغ أنّه، من جهة، لم يتمّ إنشـاء أيّ مؤسّسـة سياسـيّة تؤمِّـن للأفـراد حقوقـاً سياسـيّة، عِلمـاً بـأنّ بعـض الحُكّام المتنوّريـن عرفـوا كيف يحكمون في بعض الأحيان بشـيء من الرحمة النسـبيّة. كذلك الأمر، فإنّ شـخصيّات سياسـيّة أساسيّة مُعاصِرة، مثل صن ياتسن أو ماو

«[لم تطرح] مشـكلة المُطالَبة الفرديّة بالحصول على حقوق ضدّ سـلطات الحكومـة، التـي يتوجّب عليها أن تحمي حقوق الشـعب دسـتوريّاً وفعليّاً. صحيح أنّه في الدسـتور الصيني كانـت حماية الحقوق دوماً مَوضع اعتراف، ولكنّ ذلك لم يكُن واقع الحال في كثير من الأحيان».

ولذلـك فإنّ تشـنغ يؤيّـد صراحة وجود نظام سياسـي صيني يَسـتورد من الغرب المؤسّسـات والتكنولوجيات السياسيّة، التي بمقدورها أن تضمن حُكم القانون.

إلّا أنّـه، مـن جهـة أخـرى، يتمسّـك بإمكانيّـة اعتمـاد مَسـار خـاصّ بالكونفوشيوسـيّة لإنشـاء نِظـام للحقـوق، ليـس فقـط لأنّ التقليـد الفلسـفي، ولاسـيّما ذاك الذي خلّفه منسـيوس والذي يستشـهد به

مرّات عديدة، ظهَّر بالتحديد أشكال المُقاوَمة للحكومة، ولكن أيضاً كما رأينا، لأنّ فكرة تحويل الفضائل إلى حقوق تجعل من المُمكن التفكير فــي «حقوق للإنســان ذات خصائــص صينيّة» ومُجتمــع ديمقراطي أكثر تشــدّداً مــن ذاك الذي يُعتمد حاليّاً كنموذجٍ في الغرب. يشــير تشــنغ، بروحيّــة هي أقــرب إلى واضعي «المانيفســتو الكونفوشيوســي» إلى أنّــه في المجتمعــات الديمقراطيّة الغربيّة، لا تتوازن الحريّة الواســعة المُعطــاة للأفراد إلّا قليــلاً مع هاجس المُحافظة علــى الصالح العامّ - كمــا يتّضح مــن العِلل المتعدّدة (التفاوت في الثــروة، التدهور البيئي، الاســتبعاد) التــي تصيــب المجتمعات في بلاد الشــمال. وهكــذا، فإنّ اتّباع سياســة قائمة على الفضائل الكونفوشيوسيّة، يُمكنها استلهام التمسّــك الغربي بالحريّات المدنيّة، وفي الوقت نفســه اقتراح نموذج مجتمعــي يحــرص فيه الأفراد على اســتخدام الفُرص التــي تقدَّم لهم لبلْورة إنسانيّتهم:

> «ينبغي توسيع نِطاق مفهوم حقوق الإنسان ليشمل جميع الفضائل التي تُسـهِم في التنمية الكاملة للإنســان والمجتمع البشــري. وبهذا المعنى، فإنّ بإمكان التقاليد الإنسانويّة الصينيّة والتقاليد الغربيّة العقلانيّة لحقوق الإنسان أن تَسير جنباً إلى جنب نحو إنشاء نظامٍ اجتماعي مُستدام وآمن بيئيّاً يصلح للقرن المُقبل».

يُمكن تشــبيه مُداخَلة تشــنغ بمُداخَلــة زميلته الكنديّة [جوليا تشــينغ] من نواحٍ عدّة. فالاثنان متخصّصان بالفكر الصيني الكلاسيكي ومنظِّران لخصوصيّــة سياســيّة كونفوشيوســيّة، في الوقت الــذي نراهما بالقدر نفسه يتمسّكان بالضمانات التي يُمكن أن يقدّمها الإطار الديمقراطي

وحقـوق الإنسـان فـي مُواجَهـة التعسّـف الذي قـد تُمارسـه الدولة. والسؤال الذي يُطرح لواحدهما كما للآخر هو في كيفيّة ايجاد توازن بين الخصوصيّة الآسـيويّة والالتزام الديمقراطي، وعدم الوقوع في الوقت نفسـه فـي الأفخـاخ التي قد نُصادفها فـي أيّ موقف نتّخـذه. من هنا، فإنّ الإحراجات التي أحاطت بمَواقفهما تشبه بشكلٍ ملحوظ تلك التي أثّرت في المثقّفين الصينيّين الذين واجهوا انهيار الكونفوشيوسيّة في العصر الحديث -وليس من قبيل المصادفة أن نرى تشـينغ كما تشـنغ يعودان أكثر من مرّة إلى التسـاؤلات حول الحداثة الغربيّة التي أعقبت أحداث 4 أيّار (مايو) 1919. هذه التسـاؤلات القديمة تُعاد هنا صياغتها وفقاً للطبيعة المُختلَطة لتموضُع المفكّرين الكونفوشيوسيّين الجُدد الذين يقفون عند التقاء عالَمَين أوروبي- أميركي وآسـيوي، ومن هنا بإمكانهـم تبيُّن التمايُزات في الخيارات الفلسـفيّة والسياسـيّة، بحيث أنّ التقاطُع الذي يتوصّلون إليه في طروحاتهم بين الكونفوشيوسـيّة والنظريّـة السياسـيّة الغربيّـة، يُمكن أن يُنظر إليه علـى أنّه الانعكاس الهَيكليّ والانزياح لهذا التموضُع العالَمي.

وعـلاوة علـى ذلـك، فـإنّ تسـاؤلاتهم كانـت محكومـة بقـوّة بالوضع السياسـي فـي التسـعينيّات وبسلسـلة مـن التدخّـلات عبـر الوطنيّة. علـى الرّغـم مـن أنّ هـؤلاء المفكّريـن كانـوا يتفاعلون مـع أقرانهم ويواصلون طرح أسـئلة تستند إلى دراسة متأنّية للفلسفات الآسيويّة، فإنّ نصوصهم تكتسـي معناها، في الوقت ذاته، في شـبكة أوسع من المعاني السياسيّة. ولقد رأينا مثالاً عليٍ ذلك حين أشرنا آنفاً إلى الدَّور الذي قام به رئيس الوزراء السـنغافوري في تعبئة القادة الآسـيويّين في أثناء انعقاد مؤتمر بانكوك. ومنذ ذلك الحين، تعقّدت المُناقشات

أكثـر، بخاصّـة أنّ العديـد من بلـدان المنطقة (كوريا الجنوبيّـة، تايلاند، إندونيسـيا) كانـت تخرج في الوقت نفسـه مـن تحت حُكـمٍ دكتاتوريّ دام لِسـنواتٍ عـدّة وتنضوي تحت مظلّـة الديمقراطيّة. لـم تعُد قضيّة حقوق الإنسان تنحصر إذاً في مشكلة التكيّف مع معيار خارجي تفرضه الولايات المتّحدة في سـياق نهاية الحرب الباردة. بل إنّها، بالنسـبة إلى عدد من المُجتمعات الآسيويّة، كانت تفرض عمل ذاكرة وإعادة تشكُّل سياسي تترتَّب عنهما عواقِب حاسِمة.

الاستخدامات النقديّة والبديلة للفلسفة الكونفوشيوسيّة

هذا المنعطف السياسي في الفكر الكونفوشيوسي يطبع بعمق تفكير مختلـف روّاده، بمـا فـي ذلك من خـلال منظومات منطقيّـة ومرجعيّة يُمكـن أن تبـدو للوهلة الأولى، غير متماشـية معه. مـن هنا، يجب أن نفهم الإشارات المتكرّرة إلى الفيلسوف منسيوس، على سبيل المثال، في أعمال تشـينغ وتشـنغ. وقد لفت دي بارى إلى هذا الأمر كذلك عند مُخاطبته القادة الذين اجتمعوا للاحتفال بعيد ميلاد كونفوشيوس. في الظاهر، لا يوجد شـيءٌ أكثر شـيوعاً من ذكر هذا الفيلسوف، الذي يُعتبر التلميـذ الرئيس لكونفوشـيوس، إلـى درجة أنّ بعضهم يشـبِّهه أحياناً بشخصيّة أرسطو. بيد أنّ وراء الإسنادات العِلميّة إلى هذا المفكّر الذي عاش ما بين القرنين الرابع والثالث قبل الميلاد، تكمن في الواقع رؤى سياسيّة ذات تردّدات مُعاصِرة. فمنسيوس، على النحو الذي يستحضره تشـينغ ودي بـاري أو تشـنغ، لا بدّ مـن إعادة إدراجه ضمـن المناحرات السياسـيّة العديـدة، من بينهـا المُواجَهة بين لي كـوان يو وكيم داي-

جونـغ (الذي سـيصبح، بعد سـنوات قليلة، رئيس كوريـا الجنوبيّة) التي تشكِّل أحد النماذج الأكثر إثارة للاهتمام. في العام 1994، تَواجَه الرجلان بالفعـل علـى صفحات مجلّـة «**فوراين أفيرز**» الأميركيّة، متوسّـلَين كلّ واحد من جهته الفلسـفة الكونفوشيوسـيّة لتدعيم وجهة نظره، وهي استخدامات تشهد مرّة أخرى على سهولة النفاذ بين الدوائر السياسيّة والفكريّـة. وكان السـجال قـد انطلق إثـر مقابلة طويلـة لرئيس وزراء سـنغافورة أجراها معه الصحافـي فريد زكريا[14]. عنـوان هذه المقابلة، «الثقافـة هـي قـدر: مقابلة مع لي كوان يو»، لا يترك أيّ مجال للشـكّ حـول نوايـا لي الثقافويّة، الذي يعمد إلى التأكيـد أنّ الثقافة التي يولد بهـا الأفراد تقيِّد بصورة دائمة خياراتهم السياسـيّة والفلسـفيّة. وبما أنّ فكرته حول هذا الموضوع قد تمّ تناولها في السـابق أكثر من مرّة، يُمكننـا أن نكتفـي بعرضٍ موجـز لأطروحات مقالته، كي تشـكّل مدخلاً للتدقيق بإجابة كيم على نحو أكثر تفصيلاً.

مقابلـة لـي هـي اسـتمرار لمَواقفـه المُعاديـة للغـرب. وإذ يؤكِّد أنّ «المُجتمعـات الآسـيويّة تختلـف عـن المجتمعات الغربيّة»، يشـير إلى تراجُـع هـذه الأخيرة، التـي تَمنح حقوقاً كثيـرة جدّاً للفرد فـي مُواجَهة المجتمع:

«إنّ توسيع الحقوق الممنوحة للفرد، والذي يسمح له بالتصرّف كما يشاء (في الخير كما في السوء)، أتى على حساب النظام الاجتماعي. في حين أنّ الهدف الرئيس في الشرق هو أن يكون هناك مجتمع جيّد التنظيم [...]».

(14) فريد زكريا ولي كوان يو، «الثقافة هي قَدَر، مُقابَلة مع لي كوان يو»،
Fareed Zakaria et L. Kuan Yew, «Culture is destiny. A conversation with Lee Kuan Yew», **Foreign Affairs,** vol. 73, n° 2, mars 1994, pp. 109-126.

وهكـذا يسـتطيع لـي أن يرفض كلّ ما يتعـارض فيه الغـرب الفرداني (حيث يكون المتسـوّلون «عدوانيّين» والأفـراد «يتبوّلون في الأماكن العامّة») مع آسـيا حيـث الأولويّة للعائلة والمَصلحـة الجماعيّة - وهو ما عبّر عنه بحكمة كونفوشيوسيّة استشهدَ بها باللّغة الصينيّة قبل أن يقوم بترجمتها إلى مُحاوره (على الرّغم من أنّ ترجمته، كما سنرى، هي أبعد ما تكون عن كونها بريئة): «أَصلِحْ من طبيعتك وكُنْ مفيداً. اِسهَرْ على عائلتك وبلدكَ؛ حينئذ سـيعمّ السـلام تحت السماء». هذا الدّفاع عـن الاختلاف الثقافي يقـوده إلى الفصل بين التغريـب والتحديث. إذا كانت آسـيا المُعاصِرة، بنظره، حديثة تماماً، فليست مُلزَمة بأن تتغرّب، وخصوصاً من الناحية السياسـيّة. ويُعرب لـي عن تفضيله لقيودٍ صارمة على الحقوق الفرديّة، بما في ذلك الحقّ في التصويت الذي يقترح إعادة تحديده وفقاً لمَعايير الجنس والعمر، المتوازِنة مع عدد الأطفال:

«فكريّاً، لسـتُ مُقتنعاً بنظام «رجل واحد، صوت واحد» [...] سـيكون لدينا نِظـام أفضـل إذا أعطينـا صوتَين لـكلّ ربّ عائلة تخطّى سـنّ الأربعين، لأنّه سيكون أكثر مَيلاً إلى التعقّل».

هـذا الترويـج لمُناهَضة اللّيبراليّة يبلغ ذروته فـي نهاية نصّه، حين يقف إلـى جانـب الصين الشـعبيّة، والتي يبدو في الـكلام عليهـا وكأنّه يُبرِّر القمع الذي حصل في تيانانمن:

«نظـام بكين هو أكثر اسـتقراراً من أيّ حكومة بديلة يُمكن تشـكيلها في الصيـن. تخيَّـل لو أنّ الطلّاب تمكّنوا مـن النجاح في حركتهم في تيانانمن وشـكّلوا حكومـة. ومـن ثمّ ذهب هؤلاء الطلّاب أنفسـهم إلى فرنسـا أو الولايات المتّحدة وهُم منذ ذلك الحين يتخاصمون. أيّ حال ستكون عليها الصين اليوم؟».

فـي ظلّ هـذه الظروف، ليـس من المُسـتغرَب أن يُعارِض لي بشـكلٍ مباشر حليفه الرئيس، الولايات المتّحدة، فيأخذ عليها رغبتها في «فرْض نظامها السياسي» باسم قيَم لا تتوافق مع الثقافات الآسيويّة.

علـى هـذه المحاجّة المحافِظـة أجاب كيم داي- جونغ في عدد الشـتاء من مجلّة «**فوراين أفيرز**» نفسـها[15]. فبَعد أن أشـار إلى النفوذ الذي يتمتّـع به لي بَين قـادة العالَم، رأى كيم أنّه من المهمّ تبديد عدد من مَواطـن سـوء الفَهم. وأتـى نصّه ليجيـب نقطة بنقطة علـى حجج لي، وقـد ظهرت بوضـوح مُعارضته للأطروحة المُناهِضـة للديمقراطيّة التي تبنّاها الزعيم السنغافوري بدءاً من عنوان المقال: «هل الثقافة قَدَر؟ أسطورة القيَم المُناهِضة للديمقراطيّة في آسيا». كان كيم، الذي دخل السياسـة في كوريا الجنوبيّة في سـتينيّات القـرن الماضي، المُعارِض الرئيـس للدكتاتوريّة العسـكريّة التـي قادها بارك تشـونغ- هي لفترة طويلـة. وكاد يدفـع حياته ثمناً لهذا المَوقـف عندما اختُطف في العام 1973 مِن طرف أجهزة الاستخبارات التّابعة لهذا الأخير، قبل أن يُسجن، ويُحكـم عليـه بالإعـدام، إلّا أنّـه حصلَ علـى العفو في نهايـة المَطاف وفُرضت عليه الإقامة الجبريّة. بعد أن نُفي إلى الولايات المتّحدة، درَّس في بوسـطن وهارفـارد في الثمانينيّـات، قبل أن يُعـاود الانخراط في المُعترك السياسـي الكوري في العقد التالي، بفضل العودة التدريجيّة للديمقراطيّـة. عندما كَتب مقالته لمجلّة «**فوراين أفيرز**»، كان قد دخل فـي نضـالٍ طويـل مـن أجل الوصـول إلى السـلطة (وقـد تكلَّلت هذه

---

(15) -كيـم داي- جونـغ، «هـل الثقافـة قَـدَر؟ أسـطورة القيَـم المُناهِضـة للديمقراطيّـة فـي آسـيا»،

Kim Dae-Jung, «Is culture destiny? The myth of Asia's anti-democratic values», **Foreign Affairs**, vol. 73, nº 6, novembre 1994, pp. 189-194.

المُحاولـة بالنجـاح في العـام 1998 عندمـا أصبح أوّل رئيـس مُعارِض يُنتخب في كوريا).

من هنا نفهم لماذا تُعتبر مسألة تطبيق سيادة القانون والديمقراطيّة في آسيا مسألة جوهريّة بالنسبة إليه، وهي بالتالي تستدعي جواباً أكثر حزماً من اللهجة الرسميّة للصيغة البلاغيّة التي يبدأ بها نصّه:

«لقـد أكّـد [القـادة الاسـتبداديّون فـي المنطقـة] منـذ فتـرة طويلـة أنّ الاختلافـات الثقافيّـة تجعـل «المفهـوم الغربـي» للديمقراطيّـة وحقـوق الإنسان غير قابل للتطبيق في آسيا. هل لدى آسيا خلفيّة فلسفيّة وتاريخيّة تفضي إلى الديمقراطيّة؟ هل يُمكن تطبيق الديمقراطيّة فيها؟».

وتأتي إجابته من دون أيّ لبس، لتقول إنّ الديمقراطيّة ليست مُمكنة فقـط، ولكنّ كيم يستشـرف أنّه عند مطلع القرن الحادي والعشـرين، سوفَ تزدهر على مساحة القارّة بأكملها. إنّه يُعارِض إذاً فكرة الحتميّة الثقافيّة التي يسعى قادة سنغافورة إلى التلطّي خلفها:

«أنا أيضاً أؤمِن بأهميّة الثقافة، لكنّني لا أعتقد أنّها تُحدِّد، بمفردها، مصير المجتمع، ولا هي غير قابلة للتغيير. إنّ نظرة لي للثقافات الآسيويّة ليست من دون أساسٍ فحسب، بل هي أيضاً مَصلحيّة».

هذه النظرة سمحت لرئيس وزراء سنغافورة السابق بجعْل بلده واحداً مـن أكثـر البلدان الخاضعة للسـيطرة فـي العالَم. من هنـا، يحثّ كيم هـذا الأخير على التوقُّف عن «جعـل الثقافة الغربيّة مَوضع اتّهام دائم بسـبب التعثّرات التي تسـبّب بها التغيير الاقتصادي السـريع». كما أنّه يديـن المنطق التبسـيطي القائل إنّ الديمقراطيّة التي نشـأت تاريخيّاً فـي أوروبـا وأميركا الشـماليّة لا يُمكنها أن تنمو في مـكانٍ آخر. على

العكـس مـن ذلك، يفضّل أن يسـأل ما هي الظـروف التي تتيح لهذه الديمقراطيّة من أن تُواصل نموّها في آسيا، ولهذا، فإنّه يذكِّر بأنّ آسيا تمتلك «إرثاً غنيّاً من الفلسفات والتقاليد ذات النَفَس الديمقراطي».

إنّه في هذا السـياق يربط التقليد الكونفوشيوسـي في ضوء سياسـةٍ ديمقراطيّة. فلأكثر من ألفَي سنة، وضعت هذه الأخيرة الأساس لنظامٍ قائـمٍ على الجدارة ومسـؤوليّة القادة وإمكانيّة انتقاد السـلطة. لكنّ الكونفوشيوسيّة ذهبت أبعد من ذلك، حيث وَضعت الأُسس لمفهومٍ سياسـي يحتـلّ فيـه النـاس المكانـة المركزيّـة. هنـا يعود كيـم إلى منسـيوس، حيث يُلاحِظ أنّه إذا كانت الفكرة الحديثة للسـيادة الشعبيّة قد صاغها لوك Locke،

«فمنذ ألفَي سـنة قبل لوك، تقدَّم الفيلسـوف الصيني منسـيوس بأفكار مُشابِهة. إذا ما تتبّعنا ما ذكره حول «سياسة النَّهج الملكي» [النهج المثالي]، فـإنّ الحاكِم هو «ابن السـماء»، والسـماء تَمنح تفويضـاً لابنها كي يحكم بالعـدل بين أبناء الشـعب. إذا لم يقُم بهـذه المهمّة كما يتوجّب، من حقّ الشعب أن ينتفض ليطيح بهذا الحُكم باسم السماء. وقد ذهبَ منسيوس إلـى حـدّ تبرير قتل الملك، مؤكِّداً أنّ الحاكِم الذي يخالف تفويض السـماء لـن يكـون جديراً بولاء رعاياه. فالشـعب هو الأسـاس، يقول منسـيوس، والبلد يأتي في المرتبة الثانية، فيما يحتلّ الحاكِم المنزلة الثالثة».

كمـا هـو الحال مع عـددٍ من الكونفوشيوسـيّين الجُـدد، يحتفظ كيم إذاً مـن منسـيوس برغبته في وضع الشـعب في المقـام الأوّل. كما أنّ فكـرة قتـل الملـك لا بـدّ أن تُذكِّرنا بمحطّـات تأسيسـيّة للثورتَين الإنكليزيّـة والفرنسـيّة. وبصورة أعـمّ، فإنّ فكرة التفويـض الممنوح

للحـكّام من أجل خَير الشـعب، والتـي يُمكن أن تُنتزع منهم للسـبب نفسـه، تتجلّـى بقوّة في الإجراءات الديمقراطيّـة الحديثة. بالتأكيد هنا أيضـاً، لا يفصِّـل كيم بالضرورة ما إذا كان الأمر يتعلّق بتشـبيهٍ بسـيط أم أنّه بالإمكان تأسـيس نظريّة للسـيادة الديمقراطيّة الآسيويّة على هذه الفكرة. لكنّ هذا ليس الهدف الأساسـي لنصّه، الذي يبقى قائماً علـى تعزيـز كونفوشيوسـيّة سياسـيّة ليبراليّـة، تكون مُتجانِسـة مع فكرة الديمقراطيّة وليسـت مُتعارِضة معهـا. بهذا المنحى يجب كذلك فهْم تكراره للحكمة الكونفوشيوسـيّة التي ذكرها لي في مقالِه. لكنّ الترجمـة والتفسـير اللّذَيـن يُعطيهما مُختلفان للغايـة. فحيث أبرز لي خضـوع الفرد للجماعـة («أَصلِحْ مـن طبيعتك وكُنْ مفيداً. اِسـهَرْ على عائلتـك وبلدك؛ حينئذ سـيعمّ السـلام تحت السـماء»)، يرى كيم في هذه الصيغة نفسها

> «إعـلاءً لشـأن الحُكـم العـادِل. إنّ الغايـة النهائيّـة للفلسـفة السياسـيّة الكونفوشيوسيّة، كما يتمّ التعبير عنها في هذا القول المأثور، تكمن في إحلال السـلام تحت السـماء. لتحقيق ذلك، يتوجّب علينا أوّلاً أن نكون على مسـتوى تدبيـر عائلتنـا، الأمر الذي يتطلّـب تهذيب طبيعتنـا الداخليّة. هذه الحكمة هي فلسـفة سياسـيّة تؤكِّـد على دَور الحُكم وتسـلّط الضوء على الواجب الأخلاقي للنخب كي تعمل لتحقيق السلام تحت السماء».

إنّ مفهوم «السـماء» المُسـتخدَم هنا واسعٌ بما فيه الكفاية ليذهب إلى أبعد من الجسـم السياسـي لوحده. فهو يشـمل جميـع الكائنات الحيّة من أجل تعزيز شـكلٍ من أشـكال الديمقراطيّة الإيكولوجيّة - إذ إنّه على سـبيل المثال، يشير إلى الحيوانات أو الغابات بصورة متكرّرة.

بذلـك فـإنّ النـص يتقصّد ما هـو أبعد من السياسـة الغربيّـة الحديثة بالمعنـى الدقيـق، بحيـث يأتي «الإسـهام الخاصّ بآسـيا» ليفسـح في المجال أمام شكلٍ جديد من الديمقراطيّة، «ديمقراطيّة شاملة تلحظ الربط بين الطريقة التي نعامل بها البشر والطريقة التي نتعامل بها مع الطبيعة»، وهي ديموقراطيّة يصفها أخيراً بمصطلحات كونفوشيوسـيّة شـديدة الكلاسـيكيّة: «يجب أن تصبح ديمقراطيّتنا شـاملة بمعنى أنّها ترعى السماء، والأرض، وكلّ الأشياء بمودّة أخويّة». يبقى أنّه، بالنسبة إلـى كيم، هذه الديمقراطيّة التي يُمكن للكونفوشيوسـيّة أن تدمغها بطابِعهـا، لا تتعـارض بأيّ شـكلٍ من الأشـكال مـع الديمقراطيّة التي بلورهـا الأوروبيّـون والأميركيّـون، والتـي تضمَّنها مختلـف مُعاهدات حقوق الإنسان:

«إنّ أوّل خطوة طبيعيّة نحو تحقيق هذه الديمقراطيّة الجديدة هي الالتزام الكامل بالإعلان العالَمي لحقوق الإنسان، كما اعتمدته الأُمم المتّحدة في العام 1948».

نـرى كيـف يركِّز كيم أيضاً على مؤتمـر بانكوك. من هنا، يعمد نصّه إلى التذكيـر بأنّـه يُمكننـا أن نتبنّـى في آن التقاليد الآسـيويّة وشـكلاً من أشـكال الديمقراطيّة العالَميّة. ويبدو أنّ الالتجاء إلى منسـيوس، في لعبة التوازن هذه التي تبدو محفوفة بالمخاطر في بعض الأحيان، هي عمليّة حاذقة بشـكلٍ خاصّ. وهذا ما يسـمح لـكيم أن يسـتنتج خلاصة سياسيّة محضة من نصّه، يُلمح فيها بشكلٍ واضح إلى لي:

«يتعيّن على آسيا أن تُرسي الديمقراطيّة في أقرب وقتٍ مُمكن وأن تُعزِّز حقوق الإنسان. إنّ أكبر عقبة لا تكمن في التراث الثقافي وإنّما في تعنُّت

القادة السلطويّين وخرافاتهم الأخلاقيّة. لدى آسيا الكثير لتقدّمه لبقيّة العالَم. يُمكن لتراثها الغني من فلسفات وتقاليد ذات نَفَسٍ ديمقراطي أن يقدِّم إسهاماً كبيراً. الثقافة ليست بالضرورة قدرنا. الديمقراطيّة، نعم».

وهكذا يُمكننا أن نفهم، من خلال قراءة هذَين المقالَين، لماذا اتّخذت حتّى المَراجع الأكثر كلاسيكيّة في الفكر الكونفوشيوسي بُعداً سياسيّاً مُعاصراً، وكانت موضوع صراعات رمزيّة بين كونفوشيوسيّين ليبراليّين وسلطويّين. بالنسبة إلى هؤلاء الأخيرَين، ليس للفرد في أفضل الأحوال سوى مكان هامشيّ في حضارات آسيا، ومَصالحه تأتي بعد مَصالح بلده، وبالطبع بعد عائلته. لا يُمكن بالتالي أن نقرّ له بحقوق خاصّة (وبما أنّ فكرة الحقوق بالذات تغيب عن الفكر التقليدي، فهي تبدو كمُنتَج مُستورَد تفرضه الإمبرياليّة الغربيّة). في مُواجهة هذه المحاجّة، يجيب كيم مُشيراً إلى نقاط الالتقاء بين الكونفوشيوسيّة واللّيبراليّة. ويُمكن لفلاسفة مثل تشينغ وتشنغ، من جهتهم، أن يقدِّموا رؤية مُناقِضة أكثر تعقيداً للكونفوشيوسيّة. فالأولى [جوليا تشينغ] تشير، بعد دراسة متأنيّة، إلى أنّه إذا لم تكُن فكرة القانون موجودة على هذا النحو في تاريخ الصين، فليس هناك ما يمنع استيرادها، بخاصّة في ضوء الصراعات السياسيّة ضدّ الاستبداد. أمّا تشنغ، من ناحيته، فطرحَ كذلك مسألة خضوع الفرد للجماعة، لكنّه عكَس منطق التفكير المُحافِظ: إذا كانت العائلة أو الدولة تتمتّع بوضعٍ أسمى، في الصين، فذلك لا يَمنع من إيجاد ما يُعادِل حقوق الإنسان، من خلال إتاحة المجال للأفراد بالاستفادة من النَّوع نفسه من الرعاية التي يُطلب منهم إظهارها إزاء المجتمع من خلال مُمارَسة الفضيلة. إلّا أنّه وراء اختلاف حِججهم، كان هناك في نهاية المطاف فيلسوف يشكِّل مرجعيّة

لجميع هؤلاء، هو منسـيوس، المفكّر الكلاسيكي وإنّما القائل بنظامٍ سياسـيّ تكون فيه الأولويّة للشـعب على الدولة. ويوفّر ميزة مزدوجة للّيبراليّيـن فـي أن يقفـوا بثبات إلـى جانب التقليد (مـن خلال الرفض فـي أن ينحصر هـذا الميدان بالمُحافظين) وفي الوقت نفسـه يُبرز أنّ التقليد يتوافق تماماً مع منظورٍ ديمقراطي، لا يُمكن انطلاقاً من ذلك اعتباره غربيّاً بحتاً.

ومع ذلك، فإن التمييز بين الكونفوشيوسيّين اللّيبراليّين والسلطويّين، علـى وضوحـه، هو أبعد مـا يكون عن اسـتنفاد جميـع المَواقف التي سادت في النقاش حول حقوق الإنسان. ذلك أنّ الانزياح الذي تقدّمه الكونفوشيوسيّة عن التقاليد الغربيّة لحقوق الإنسان أتاح لها كذلك أن تدخل في حوارٍ مع تيّارات أخرى كانت تسعى، من جهتها، لإيجاد سياسة تقدميّة والتملّص في الوقت ذاته من المنظور الفرداني للقانون.

الكونفوشيوسيّة والفلسفة والنقد الراديكاليّ للحقوق

اعتمـدَ التفسـير المُحافِظ للتقليد الكونفوشيوسـي علـى فكرة قويّة: عـدم التوافـق بين النِّظـام الغربي القائم على حقـوق ممنوحة للفرد، ونظـام كونفوشيوسـي يكـون فيـه للفـرد أهميّة هامشـيّة بالنسـبة إلـى المجموعـات التي يخضع لها، والتي يتوجّب عليه بشـكل أساسـي مسـؤوليات تجاهها. الفرد في مُواجَهـة الجماعة، الحقوق في مُواجَهة المسـؤوليّات: تنجم حدّة الانقسـام إلى حدٍّ كبير عـن الجهد الثقافوي الـذي بذلـه العديـد مـن الأيديولوجيّيـن الآسـيويّين، في سـياقٍ يَعتبر أنّ الدفـع الأميركـي باتّجـاه إرسـاء الديمقراطيّة قد يـؤدّي إلى زعزعة السلطات القائمة. في الواقع، لقد أشرنا سابقاً إلى الطبيعة الانتهازيّة

لهكـذا تصـوّر. لقد كان لـي كوان يو، المهندس السياسـي الأساسـي لهـذا التوجّه، في بداية الأمر تحديثيّـاً قريباً من حزب العمّال البريطاني قبـل أن يتحـوّل إلى مُدافِـعٍ عن الرأسـماليّة الآسـيويّة. وهنا قد نجد صعوبـة لنَفهـم كيـف أنّ هذا المتحدّر مـن البورجوازيّة الاسـتعماريّة، والـذي تلقّـى تعليمه في جامعـة كامبردج، والذي يعترف شـخصيّاً بأنّه غريب عن الثقافة الصينيّة لأجداده، كيف يُمكنه الادّعاء بارتباطه الفعلي بالكونفوشيوسـيّة. لـم يحدث ذلـك إلّا حين طرأت الحاجة السياسـيّة، فقامت بعض النّخب السياسـيّة الآسـيويّة التي كانـت إلى الآن مُنادية بالحداثة، بابتداع تقليدٍ نصّبت نفسها من حُماته. إلّا أنّ الطّابع المُصطنع والنفعـيّ لهـذه العمليّة لم يغِبْ عن ذهـن المُراقبين في المنطقة أو المفكّرين الكونفوشيوسيّين، الذين على الرّغم من اهتمامهم الأصلي برؤيـة بعـض القـادة يدعمون مشـروعهم، تبيّنوا بسـرعة مدى سـوء الفهـم القائم: فـي النهاية، وحدهـم أولئك المُدافعـون عن الإفراط في الواقعيّة السياسـيّة سـاندوا هكذا مشـروع ثقافـوي، مثل هنري كيسـنجر، الـذي من خلال التقديم الذي كَتبـه لمذكّرات لي قدّم الدعم لهذا الأخير[16].

مـع ذلـك، فـإنّ الوضـع أكثـر تعقيـداً ممّـا يوحـي بـه التعـارُض بين اللّيبراليّيـن الكونفوشيوسـيّين والمُحافظين. ذلـك أنّ الفكرة القائلة بأنّ الكونفوشيوسـيّة تقدِّم بديلاً لأنظمـة الغرب الفردانيّة والقانونيّة كانت كذلك مَوضع استخدامٍ واسع من قبل تيّارات راديكاليّة قريبة من

(16) أنظر مقدّمة هنري كيسنجر لمذكّرات لي، **قصّة سنغافورة. مذكّرات لي كوان يو**، L. Kuan Yew, **The Singapore Story. The Memoirs of Lee Kuan Yew**, Singapour, Singapore Press Holdings, 1998.

اليســار، وذلك لأسـبابٍ مختلفة جدّاً عن تلك التي ألهمت لي وتابعيه. لفَهـم ذلك، مـن الضروري العودة هذه المرّة إلى السـياق السياسـي الأميركي في التسـعينيّات من القرن الماضي والتغييرات التي شهدها اليسار الراديكالي. حتّى منعطف السبعينيّات والثمانينيّات، كان اليسار بالفعـل يتماشـى مع عـددٍ مـن المفاهيم المميِّـزة للفكـر اللّيبرالي بشـكلٍ عـامّ. كان الفـرد دائماً يشـكِّل الوحدة الأساسـيّة للعمل، لأنّ هدف أيّ سياسـة يسـاريّة كانت تكمن في تحرّرها من علاقات السلطة المُختلفة (الاقتصاديّة، السياسـيّة، الإثنيّة... إلخ) التي تضغط عليها. أمّا بالنسـبة إلـى تثبيـت الحقّ، فقد بقي منذ الخمسـينيّات كأحـد الطرائق الرئيسـة للكفاح السياسي؛ فالنضال الأساسـي الذي قاده الأميركيّون السـود تجسَّـد بالمعركة من أجل الحصول على الحقوق المدنيّة، وهذا ما اسـتلهمته أقليّـات عدّة كي تُطالب بدَورها باعتـرافٍ رمزي وقانوني لوضعيّتها.

إلّا أنّ اللّجوء إلى القواعد الفرديّة والأدوات الحقوقيّة سوف يُعاد النظر فيـه في السـبعينيّات والثمانينيّـات. بادىء الأمر، يبـدو أنّ الانتصارات القانونيّـة الكبـرى التـي تحقَّقـت في السـنوات السـابقة بـدأت تبلغ مداها بقدر ما كانت تتحقّق المسـاواة الرسـميّة بيـن كلّ المُواطنين الأميركيّين. وفي الوقت نفسه، أظهرَ غليان الغيتوات المتكرّر استمرار التمييـز العنصري والاقتصادي التي أظهـرت القوانين أنّها عاجزة إزاءه. ومـن هنـا كان الانطباع بضيق النفَس، كما لو أنّ القانون قد اسـتنفد إمكاناته التحرريّة، وخصوصاً أنّه في تلك السـنوات نفسها، أتى التحرير النيوليبرالـي للقوانين والنُظم ليُعيد تحديد مَوقع الجهاز القانوني في المجتمـع الأميركـي بعمق. وقد أَمسـك الفاعلـون الاقتصاديّون بهذا

الجهـاز لمُواكَبـة التحـوّلات الجارية، بعـد أن فَرضت الثـورة الاقتصاديّة فـي الثمانينيّات تحـوّلاً موازياً في المعايير القانونيّـة. وهكذا، تحوَّلت هـذه الأداة التـي كان يُنظـر إليها علـى أنّها تخدم الضعفـاء، إلى حصنٍ لخدمـة مصالـح الأكثر نفوذاً. وقـد كانت لعمليّات إعادة التشـكُّل هذه عواقب قاسـية على المَوقع الذي يحتلّه الفرد والفردانيّة في المخيال السياسـي الأميركـي الشـمالي. فـي حيـن أنّ العديـد مـن الأعمـال الفلسـفيّة الرئيسـة كانت تعمـل على إعادة تعريف معنـى هذه الأداة فـي النّظام اللّيبرالـي الحديث، فإنّ بعض المفكّرين بدأوا بالتشـكيك فـي مركزيّـة هذه المَفاهيـم. في سـياق اللّيبراليّة الجديـدة التي أتينا علـى ذكرها، بـدا أنّ المصلحة الفرديّة تعني الآن إمكانيّة أن يقوم عددٌ قليل من الناس بالاسـتئثار بثروات تُمنَع عن الأكثريّة، وتدمير الطبيعة أو كذلـك تـآكُل القيَم الجماعيّة المَدنيّة التي مـن المُفترض أن تكون مميِّـزة للديمقراطيّـة الأميركيّـة. بالنسـبة إلى العديد مـن المفكّرين، أصبح الفردُ السياسي الحديث موضوع تساؤل متجدِّد، سواء لدى جون راولز John Rawls، تشارلز تايلور Charles Taylor، أو الاسداير ماكنتاير Alasdair MacIntyre، والعديـد من الفلاسـفة الذين شـكّلت أعمالهم فرصـةً لاختبار الأطروحات الكونفوشيوسـيّة، والذين كَتب بعضٌ منهم للكونفوشيوسـيّين، مُسـتغلّين التمايُز الذي يطرحه التقليد في الفكر الآسيوي في ما يعود إلى الفرضيّات الأساسيّة في الغرب[17].

(17) أنظـر الاسـداير ماكنتايـر، «عـدم القابليّـة للقيـاس، الحقيقـة والتـداول بيـن الكونفوشيوسـيّين والأرسـطوطاليّين حـول الفضائـل»، مـن ضمـن كِتـاب بإشـراف أليـوت دوتـش، **الثقافـة والحداثـة**؛ الاسـداير ماكنتايـر، «أسـئلة للكونفوشيوسـيّين»، مـن ضمـن كِتاب بإشـراف كونـغ- لـوي شـون ودايفيـد لونـغ، **أخلاقيّات كونفوشيوسيّة**؛ تشـارلز تايلـور، «شـروط الإجمـاع غيـر المقيّـد بشـأن حقـوق الإنسـان»، مـن ضمـن كِتـاب بإشـراف جـوان بـاور ودانيـال بـال، **تحـدّي شـرق آسـيا لحقـوق الإنسـان**؛ بالنسـبة إلـى

هـذه المناقشـات العديـدة جـدّاً والمكثّفة جـدّاً بحيث يصعـب تناولها مطوّلاً هنا، يُمكن مع ذلك اسـتحضارها بإيجاز من خلال رسْم شخصيّة عالِم الصينيّات والفيلسـوف هنري روزمونت الذي شكّلت مداخلته في مؤتمـر هاواي واحدة مـن أكثر المُقاربات النقديّـة الراديكاليّة لحقوق الإنسـان باسم التقليد الكونفوشيوسـي[18]. كان هذا الانتقاد مُفاجئاً، بالنّظر إلى مَوقع روزمونت في اليسـار الأميركي، ومُتماسـكاً فلسفيّاً قياساً بعددٍ من المُناقشات التي جرت منذ السبعينيّات. وُلد روزمونت في العام 1934، وترعرع في بيئة شعبيّة. وقد شكّلت هذه التجربة الإطار الذي تطوَّر فيه وعيه السياسي التقدّمي. بعد أن تمّ تجنيده خلال النزاع الكوري، تولّدت لديه القناعة بِـ «جنون» الحرب، في الوقت نفسـه الذي

جـون راولـز، أنظـر المقـالات المخصَّصـة لـه فـي «**مجلّـة الفلسـفة الصينيّـة**»، وكذلـك مقـال اريـن كلايـن، «راولـز، روزمونـت، والنقـاش حـول الحقـوق والأدوار»، مـن ضمـن كِتـاب بإشـراف مـارت شـاندلر وروتّـي ليتلجـون، **تلميـع المـرآة الصينيّـة**.

Voir Alasdair MacIntyre, «Incommensurability, truth and the conversation between confucians and aristotelians about the virtues», in Eliot Deutsch (dir.), **Culture and Modernity. East-West Philosophic Perspectives**, Honolulu, University of Hawaii Press, 1991; A. MacIntyre, «Questions for confucians. Reflections on the essays in Comparative Study of Self, Autonomy and Community», in Kwong-loi Shun et David B. Long (dir.), **Confucian Ethics. A Comparative Study of Self, Autonomy and Community**, Cambridge, Cambridge University Press, 2004. De Charles Taylor, voir en particulier «Conditions of an unforced consensus on human rights», in Joane R. Bauer et Daniel A. Bell (dir.), **The East Asian Challenge for Human Rights**, Cambridge, Cambridge University Press, 1999. En ce qui concerne John Rawls, voir les articles qui lui sont consacrés dans **Journal of Chinese Philosophy**, vol. 4, n° 2, août 1977, ainsi que Erin M. Cline, «Rawls, Rosemont, and the debate over rights and roles», in Marthe Chandler et Ronnie Littlejohn (dir.), **Polishing the Chinese Mirror**, New York, Global Scholarly Publication, 2008.

(18) هنري روزمونت، «حقوق الإنسان. فاتورة من المَخاوف».
Henry Rosemont, «Human rights. A bill of worries», in **C&HR**, op. cit., pp. 54-66.

خـاضَ فيه التجربة الحاسِـمة للتمايُـز الذي تتيحه الثقافات الآسـيويّة: ثقافـات «قديمة، وغامضـة وذات جمال أصيل، وجاذبة لأنّها تُجبر المرء علـى مُواجَهـة ثقافته الخاصّة بطريقـة مختلفة للغايـة»[19]. هكذا كانت الحرب الكوريّة لحظة إعادة تعريف جذريّة وبلْورة مشـروع فكري يغرف مـن الفكر الآسـيوي. فبَعد إنجـاز أطروحة دكتوراه ناقشـها في العام 1957 في جامعة واشـنطن، تخصَّص روزمونت بعِلم الصينيّات، مطعِّماً عملـه ببُعدٍ فلسـفيّ ولغويّ مهـمّ. عمل في معهد ماساتشوسـتس للتكنولوجيـا مـع نعّـوم تشومسـكي، ولم يكُـن هذا الأخيـر في ذلك الوقت، في طليعة عِلم اللّغويّات الأميركيّة فقط، ولكن أيضاً واحداً من الشـخصيّات المركزيّة في اليسـار الراديكالي. ونظراً لقربه من التيّارات التحرريّـة والفوضويّة، شـاركَ روزمونت في الحـركات التعبويّة الكبرى في السـتينيّات والسبعينيّات. كما أسـهَم في العديد من المنشورات المتطرّفة (الغراب، الفوضوي الفصلي، الفوضويّة الاجتماعيّة، مجلّة **Z**... إلـخ) وفي منظّمات مختلفة كانت تُناضـل من أجل العدالة الاجتماعيّة. فـي الوقت نفسـه، تابـعَ مسـيرته كعالِم صينيّات كلاسـيكي، إذ نَشـر العديـد من المقـالات والكُتب التي جعلت منه اختصاصيّاً مشـهوداً له في الفكر الصيني.

في سبعينيّات القرن العشرين، تقاربت اهتماماته السياسيّة والفكريّة، بخاصّـة مـع نشْـر كِتـاب الفيلسـوف الأميركـي هربـرت فينغاريت عن

(19) هـ. روزمونـت، «تربيـة فيلسـوف»، مـن ضمـن كتـاب دايفيـد كارنـوس وروبـرت شـوماكر، **الوقـوع فـي الحـبّ مـع الحِكمـة**،
«The education of a philosopher, of sorts», in David D. Karnos et Robert G. Shoemaker, **Falling in Love with Wisdom**, New York, Oxford University Press, 1993.

كونفوشيوس[20]. في هذا الكِتاب الصغير، طرحَ فينغاريت القيمة الفلسفيّة البحتة للنصّ الكونفوشيوسي، مبيِّناً أنّه قد تمّ التقليل من شأنه، وأثار تساؤلاتٍ حول عددٍ من الفروق التي تحكم النظام السياسي الغربي. بينما، في الوقت الذي كان فيه المفكّرون الكونفوشيوسيّون الجُدد من الجيل الثالث يعودون إلى آسيا ويُعيدون قراءة النصوص الكلاسيكيّة من منظورٍ جديد، كان هناك نهج عمل ذو خصوصيّة أميركيّة شماليّة يتبلور بدافع الحاجة إلى إعادة التفكير بسياسة ليبراليّة كان يبدو عليها الإنهاك. قام روزمونت الذي شاركَ في مختلف هذه التساؤلات، بجمْع أعماله وصياغتها في إطار إشكاليّة فريدة، مكَّنته من تدعيم نقد راديكالي من وجهة نظر كونفوشيوسيّة غير غربيّة. تبنّى وجهة نظر متشكّكة، بخاصّة في ما يتعلّق بقضيّة الحقوق. وإذ لاحظَ التغييرات التي حدثت منذ حركة الحقوق المدنيّة، أبرزَ استخدام القانون بشكلٍ متزايد من جانب أولئك الذين «يخدمون سلطة التجمّعات الاقتصاديّة الكبرى»[21]، فكان بالتالي مُدافعاً متحمّساً عن العمّال الذين صرفتهم الشركات المتعدّدة الجنسيات المزدهرة، أو عن البيئة التي خرّبها السعي وراء الربح بأيّ ثمن (عمليّات عديدة يُلاحظ أنّها تحدث في إطار قانوني تامّ). وحين كان موجوداً في بكين عندما قَمع الجيش المُتظاهرين في تيانانمن، لم يستخلص ما يصبّ في مصلحة حقوق الإنسان، على

(20) هربرت فينغاريت، **كونفوشيوس، العلماني كشيء مقدّس**،
Herbert Fingarette, **Confucius. The Secular as Sacred**, New York, Harper and Row, 1972.

(21) هنري روزمونت، «لماذا نأخذ الحقوق على محمل الجدّ. نقد كونفوشيوسي»، من ضمن كِتاب بإشراف ل. رونر، **حقوق الإنسان وأديان العالَم**،
H. Rosemont, «Why take rights seriously? A confucian critique», in L. Rouner (dir.), **Human Rights and the World Religions**, University of Notre Dame Press, 1988.

عكــس العديد من زملائه الكونفوشيوســيّين، بــل إنّه رأى في الأحداث فشــلاً مزدوجاً: فشل نظام حُكم استبدادي، وفشل سياسة رأسماليّة وفردانيّة هي في أساس «المُعجزة الاقتصاديّة الصينيّة».

إنّ مسألة الفردانيّة هذه هي بالفعل في أساس الاختلافات الفلسفيّة التــي تَواجَهَ فيها، من جهــة، المفكّرون الذين ظلّت الكونفوشيوســيّة بالنســبة إليهــم مُتوافِقة مع النظام الديمقراطــي والفرداني الغربي، ومن جهة أخرى، أولئك الذين اعتبروا أنّ الكونفوشيوســيّة، وبالتحديد لأنّهــا بلــورت سياســات مُحتمَلة تســتبعد فيهــا هذه الأفــكار، يجب أن يُنظــر إليها علــى أنّها بديل للحداثة الغربيّة. بعبــارة أخرى، لو تبنّينا هذا المَوقف الأخير، ســيكون مــن غير المُجدي مواءمة الكونفوشيوســيّة مع النموذج الغربي. على العكس من ذلك، ســيكون من المُستحسَــن توســيع شــقّة الاختلافات بين الاثنَين، مــن أجل إيجاد إجابــات مُلائِمة للمعضلات السياسيّة للنموذج الغربي.

هــذه الخلفيّــة النظريّة والسياســيّة تجعــل من المُمكن فهْــم مُداخَلة روزمونت بشكلٍ أفضل في مؤتمر هاواي. فنقطة الانطلاق هي انتقادٌ مزدوج لـ «الافتراض المُســبق بأنّ الإطار المفاهيمي لحقوق الإنســان هو عالَمي» وأنّ «الكائنات البشريّة هي، أو ينبغي أن يُنظر إليها كأفراد أحــرار ومســتقلّين»، أي أنّها نقــدٌ للمَوقف اللّيبرالي الكلاســيكي الذي سيُعارضه من خلال المُطالَبة صراحة بتبنّي وجهة نظر كونفوشيوسيّة:

> «لقد أقنعتني دراســة الكونفوشيوسيّة الكلاسيكيّة بأنّ الأخلاق المَبنيَّة على مفهوم الحقوق والنظريّة السياســيّة القائمة على مفهوم الفرد المستقلّ محكوم عليها بالفشل».

ها نحن إذاً أمام أكاديمي أميركي أبيض، بلا جذور آسـيويّة ومن دون أيّ علاقة أخرى بآسيا، ما عدا كونها موضوع دراسة، يُطالب بتبنّي وجهة نظر كونفوشيوسـيّة ويُشـكِّك بالنظام السياسي السائد. قد نَجد هذه المُقارَبـة مُربِكة. ولكنْ مع الأخذ في الاعتبار أنّ معظم المثقّفين من مَناطق العالَم التي لا تنتمي إلى الغرب مضطرّون الآن للمرور بمَعارف وفلسـفات الغـرب، نجد في هذا الموقف ما يشـبه ظاهرة أعمّ، وهي أنّ الالتفـاف عبـر مَعـارِف ونظريّات الآخر لا يقتصر علـى المثقّفين غير الغربيّيـن، إذ يُمكـن لمثقّفـي الغرب، بـكلّ تأكيد وبطُـرق مُختلفة، أن يتّبعـوا هـذا المَسـلك كذلك. فضلاً عن ذلك، لا بدّ مـن أن نذكر أنّ دي بـاري كان أحـد المُبادِرين لتبنّي المشـروع الكونفوشيوسـي من دون أن يكون له أيّ روابط عائليّة مع آسـيا الكونفوشيوسـيّة. إلّا أنّ الفرق بين خطاب روزمونت ودي باري يكمن في الاسـتخدام الأكثر راديكاليّة للكونفوشيوسيّة الذي اعتمده روزمونت: فبقدر ما بقي دي باري حريصاً علـى الحفاظ علـى كونفوشيوسـيّة تتّكىء علـى اللّيبراليّة السياسـيّة، سـعى روزمونـت لفصل الواحد عن الآخر وتسـليط الضـوء على ما كان يعتقد أنّه الجانب المُظلم من اللّيبراليّة:

«الولايـات المتّحـدة هي أغنـى مجتمع فـي العالَم، ومع ذلـك، بعد مِئتَي عام من الخطابات حول حقوق الإنسـان، هناك العديد من مواطنيها ليس لديهـم من مكان يأوون إليه، وخُمسـهم لا يحصلـون على الرعاية الصحيّة، وينمـو ربع أطفالهم في الفقر، ويسـتحوذ اثنـان في المئة من بين الأكثر ثراء على خمسين في المئة من الثروات».

إنّ الكثيـر ممّـا قالـه روزمونـت يتّسـم إذاً بلهجـة تحرريّـة ومُناهِضـة للرأسماليّة. غير أنّ الجِدّة تكمن في أنّه لا يحدِّد جذور المشكلات التي

يشخّصها في المؤسّسات التي يستهدفها عادةً الفكر اليساري (علاقات الإنتاج، الدولة، الطبقات الاجتماعيّة)، وإنّما في منظومة القانون بالذّات، وبشكلٍ أكثر تحديداً، في عدم تمكُّن هذا الأخير من أن يقدِّم معنى إيجابيّاً ومُشترَكاً لما يجب أن تكون عليه العدالة والإنسانيّة. هكذا، على سبيل المثال، تكون الأخلاق المُستنِدة إلى القانون هي أخلاقيّات مُجزَّأة وغير ثابتة، حيث تصطدم الجهود الرامية إلى الحصول على الاعتراف بالحقوق الاقتصاديّة والاجتماعيّة للأكثر ضُعفاً بحقوق مَن هُم أكثر قوّة. لا يجهل روزمونت أنّ هناك محاولات جرت لإنتاج نظريّات مُتماسكة للقانون، لكنّ فشلها يؤشّر، على حدّ قوله، إلى الاستحالة المُلازِمة لهذا المشروع:

«يمكن أن تُقدَّم إجابات، وقد قُدّمت فعلاً، على اعتراضاتي. في الواقع، حول الحقوق الاقتصاديّة على سبيل المثال، قد يجيب راولز، ونوزيك Nozick، وساندال Sandel، وسان Sen على كلّ ما يساورني من تساؤلات. المشكلة هي أنّهم جميعاً سوف يعطونني إجابات مختلفة وغير متوافقة. لا يبدو لي غير منطقي أن أذكِّر أنّ ربع قرن مضى على نشْر كِتاب **نظريّة في العدالة**. في رأيي، إنّ الفكرة القائلة إنّ هذه الآراء المُختلفة حول الحقوق الاقتصاديّة قد تتواءم في يوم من الأيّام مع الحقوق السياسيّة ليست فكرة عقلانيّة وهي تتعلّق أكثر بفعل إيمان».

إنّ الإشارة إلى راولز وكِتابه **نظريّة في العدالة** (الذي صدر في العام 1971) أبعد ما تكون بلا مغزى، إذ إنّ النظريّة شكّلت واحدة من اللّحظات الرئيسة لتجديد الفلسفة اللّيبراليّة في العصر الحديث. وهي تُثير الاهتمام، ولاسيّما أنّ راولز هو أبعد من أن يكون مفكّراً يمينيّاً

كمـا صُنِّـف لفترة طويلة في فرنسـا، ومن الأجدر أن نـرى فيه بالأحرى منظِّراً للمسـاواة الديمقراطيّة[22]. وعندما صوَّب إليه روزمونت سهام نقـده، لـم يكُـن بذلك يتعـرَّض لخصمٍ يدعم مـا هو الأكثـر تنفيراً في المؤسّسـات اللّيبراليّـة الأميركيّـة. بـل كان بالأحـرى يَسـتهدف مفكّراً قريباً منه في بعض النواحي، ولكن الأُسـس النظريّة التي يقوم عليها تفكيـره لـم تكُن متوافقة مع ما يؤمن به: بالنسـبة إلى روزمونت، إنّ اللّيبراليّة السياسـيّة تقوم على مفهومٍ للحقوق الفرديّة يسمح للأكثر ثـراء بمواصلـة تكديس ثرواتهـم، وللتجّار بإيصال بلدان إلى ما يشـبه الإفلاس، أو للشركات باستغلال الغابات حتّى تدميرها.

وفي مواجهة نظامٍ قانوني يُعتبر مسـؤولاً عـن تعثّرات الحداثة، نُدرك كيـف أمكـن روزمونت أن يـرى في الكونفوشيوسـيّة، وفـي جهودها الراميـة إلـى تنظيـم الحيـاة الجماعيّة مـن دون اللّجوء إلـى الحقوق، إمكانيّـة وجود منحى سياسـي آخر. هذا يعنـي ضمناً أن نعكس طبيعة التسـاؤل، أي عدم التفتيش عمّا يُمكن للكونفوشيوسـيّة أن تتواءَم مع حقوق الإنسان، بل بالأحرى، كيف يُمكنها أن تتملّص من هذا الأمر:

«إن أولئك الذين يفتّشون في الكونفوشيوسيّة عن بذور حقوق الإنسان لا

(22) أنظـر، برتـران غيـوم، **راولـز والمسـاواة الديمقراطيّـة**؛ وحـول الاسـتقبال السياسـي لأطروحاته فـي فرنسـا، أنظـر ماتيـو هوشـكورن، «البروفسـور راولـز ونوبـل الفقـراء. التسـييس المُتمايـز لنظريّـات العدالـة لـدى جـون راولـز وأمارتيـا سـان فـي التسـعينيّات فـي فرنسـا».

Voir Bertrand Guillarme, **Rawls et l'égalité démocratique,** Paris, PUF, 1999. Sur la réception politique de ses thèses en France, voir Mathieu Hauchecorne, «Le «professeur Rawls» et le «Nobel des pauvres». La politisation différenciée des théories de la justice de John Rawls et d'Amartya Sen dans les années 1990 en France», **Actes de la recherche en sciences sociales,** n° 176-177, 2009, pp. 94-113.

يخدمون التقليد الكونفوشيوسـي ولا المجتمع الأميركي المُعاصر. أعتقد أنّنا سـوف نكسـب أكثر لو تعاملنا مع الرؤية الكونفوشيوسيّة كبديلٍ عن نظرتنا».

كان مـن المُفترض أن يكون التغيير في المنظور كليّاً، لأنّه يتطلّب من كلّ واحـد أن يفكّـر بعلاقتـه بالعالَم وبالآخرين ليـس انطلاقاً ممّا هو مُتـاح إفراديّاً، وإنّمـا انطلاقاً من المسـؤوليّات المُلقاة على عاتق كلّ واحد منّا، والأدوار التي نلعبها في المجتمع:

«في النظام الكونفوشيوسـي، لا توجد مسـألة حقوق وأنا لست فرداً حرّاً ومسـتقلاً [...] أنـا ابـن، زوج، أب، جدّ، جـار، زميل، طالِب، معلّـم، مُواطِن، صديق [...]».

علـى الرّغـم من أنّنا قـد اخترنا هنا أن نـدع جانباً المشـكلات العمليّة التي قد تطرحها هذه النظرة[23]، إلّا أنّه يجب الإشارة إلى أنّه في نقاش سياسـي مثل الـذي جرى في هاواي، كان روزمونـت يُجازف بأن تصنّف حججـه في خانـة المَواقـف الأكثر محافظـة، وهي مُخاطَرة سـعى إلى تجنّبهـا عـن طريـق مضاعفة الدعوات إلـى اعتماد مَوقـف بديل لنظام الحقـوق مـن دون تقديـم أيّ ضمانة للأنظمـة الاسـتبداديّة («يُمكننا التشـكيك بنظـام مفاهيمـي قائم علـى التنكّر للحقوق مـن دون أن يقدّم الدعم لكلّ السلطويّين في هذا العالَم من أمثال صدّام حسين، وميلوسيفيتش ولي بنغ»)، وإلى اختراع كونفوشيوسيّة راديكاليّة:

«إنّ لغة خطاب الكونفوشيوسـيّة غنيّة ومتنوّعة، فهي تسـمح لي بالإشادة

(23) بالنسبة إلـى النقـد الموجّـه لروزمونـت، أنظـر المقدّمـة التـي كتبتهـا مـارت شـاندلر والنصـوص التـي ضمّهـا كِتـاب **تلميـع المـرآة الصينيّـة**، بإشـراف مـارت شـاندلر وروتّـي ليتلجـون، مرجـع سـبق ذكـره.

بمارتـن لوثر كنغ، كما تعطيني الفرصـة لتطوير محاجّة كاملة ضدّ الحكومة الصينيّة و [...] لتقديم التماس إلى حاكِم ولاية بنسـلفانيا من أجل إعادة مُحاكَمة موميا أبو جمال».

بالتأكيد، لا يُمكن الشكّ في صدق روزمونت، نظراً لالتزاماته السياسيّة. لكن أيضاً لا يُمكننا أن نتجاهل كيف أنّ الضغوط السياسيّة الدوليّة على النقاش الكونفوشيوسـي جعلت من الصعـب الانكفاء كليّاً عن القوى المتواجـدة في السـاح. على الرّغم من أنّ مداخلتـه لم تُلمح البتّة إلى لي، فإنّها صوّبت على السياسات الثقافويّة التي انتهجها. وكإشارة إلى عمليّات التواطؤ غير المنطقيّة بين الاسـتبداد السـنغافوري واليسـار الراديكالي في أميركا الشماليّة، يكرِّر روزمونت في نصٍّ لاحق المضمون الأساسـي للنظريّة المُناهِضة للّيبراليّة التي أدلى بها في هاواي، لكنّه هذه المرّة يقف صراحة إلى جانب سنغافورة وماليزيا المُجاوِرة بقيادة مهاتير محمّد. فهو يُعرب عن تقديره لهذه «الديمقراطيّات الشابّة» لأنّها عرفت كيف تُعيد توزيع الثروة وتؤمِّن ظروف المُشارَكة الفعّالة لجميع المُواطنين في الحياة السياسـيّة، ليَسـتنتج فـي النهاية أنّه «يُمكن أن يُنظر إلى هذه البلدان الآسيويّة كأبطالٍ حقيقيّين للديمقراطيّة وحقوق الإنسان في القرن الحادي والعشرين»[24].

عنـد توصّلنـا تقريباً إلى الانتهـاء من تحليل المَواقـف التي اتُّخذت في المؤتمر، يُمكننا إذاً تسـليط الضوء على الخطّ الفاصل بين دُعاة الربط

---

(24) هنـري روزمونـت، «لمَـن الديمقراطيّـة؟ مـا هـي الحقـوق؟ نقـد كونفوشيوسـي لليبراليّـة الغربيّـة الحديثـة»،

H. Rosemont, «Whose democracy? Which rights? A confucian critique of modern western liberalism», in Kwong-loi Shun et D. B. Long (dir.), **Confucian Ethics,** op. cit., pp. 49-71.

المتين بين الكونفوشيوسيّة وحقوق الإنسان (تشينغ، تشنغ، دي باري والعديد من زملائهم الآسيويين)، من ناحية، وأولئك الذين يضعون في الواجهة عدم التوافق بين هذَين المُصطلحَين (روزمونت، ولكن أيضاً لي)، من ناحية أخرى. لقد تمّ تحديد هذه المَواقف الفرديّة إلى حدّ كبير من خلال الإطار العامّ الذي تطوَّرت فيه الحركة الكونفوشيوسيّة. تأتي في الطليعة تجربة الهجرة؛ ذاك أنّ المثقّفين المولودين في آسيا وإنّما يعيشون في الولايات المتّحدة كانوا أكثر مَيلاً للتفتيش عن شكل من أشكال التوفيق بين الفضاءين اللّذَين ينتميان إليهما، مقارنةً بالفاعلين أصحاب الجذور الثابتة. فبقدر ما نتنقّل بين عالَمين، إذا جاز التعبير، يزداد تعلّقنا بأشكالٍ معيّنة من التوافق. ومن المرجح أيضاً أنّ المثقّفين الكونفوشيوسيّين، الذين تربّوا منذ الطفولة، في ما تبقّى من التقاليد، كانوا أكثر تحسّساً من تعقيداتها وممّا يمكن أن تحتويه من تنفير مُحتمل[25]. لذا كانوا أكثر إدراكاً لأهميّة مُواجهة الجوانب الإشكاليّة في هذه التقاليد، أكثر من فاعلين اقتنعوا بها منذ وقتٍ قريب (روزمونت، وحتّى لي الذي اكتشف الكونفوشيوسيّة في وقتٍ متأخّر). أخيراً، فإنّ وجهة النظر المُعتمَدة في الكونفوشيوسيّة تبدو مُترابطة مع الاستقلاليّة العِلميّة التي كان الفاعلون يتبنّونها إزاء السياسة. فكلّما ازداد ارتباط الكونفوشيوسيّين بالمؤسّسات الفكريّة، ازدادت مَواردهم لاستكشاف التقاليد في تعقيداتها وجعلها تتفاعل مع تأثيرات أخرى؛ وعلى العكس من ذلك، كلّما انخرطوا في

(25) أ. ديرليك، «كونفوشيوس في المناطق الحدوديّة. الرأسماليّة العالَميّة وإعادة ابتكار الكونفوشيوسيّة».

A. Dirlik, «Confucius in the borderlands. Global capitalism and the reinvention of confucianism», **Boundary 2**, vol. 22, n° 3, 1995, p. 249.

توجُّه سياسي محدّد، كان كلامهم ينحو أكثر باتّجاه الثقافويّة. بالتأكيد، تؤشّـر هذه المحدِّدات إلى توجّهات معيّنة، ولا يُمكن أن تفسّـر جميع المواقـف المتَّخـذة. إلّا أنّهـا تتيـح لنا وضـع خريطة أكثـر دقّة للنقاش الكونفوشيوسي، بما في ذلك في أبعاده عبر الوطنيّة.

نجد على ذلك مثالاً إضافيّاً في المداخلة الأخيرة الذي سنقوم بتحليلها هنـا، وهي تلك التـي أدلى بها تو وايمنغ، رئيـس المؤتمر والمتحدّث الأكثر نشـاطاً باسـم الحركة الكونفوشيوسـيّة، والـذي بحكم وجوده تحديداً عند تقاطع الخيارات المُتعارضة التي حكمت الكونفوشيوسيّة الجديـدة، سـعى إلى بلورة موقف يجعل منهـا توليفة في حدّها الأدنى على الأقلّ.

إعادة التفكير في التنوير: نحو حداثة كونفوشيوسيّة

لقد قلنا سابقاً أنّ تو وايمنغ فَرض نفسه كشخصيّة مركزيّة في عمليّة التجدّد الكونفوشيوسـي. ونظـراً لكونه أصغر من زملائه المُشـاركين في المشـروع الكونفوشيوسـي، فقد كرَّس له معظم حياته المهنيّة. كما وضع في خدمته المَوارد التي وفّرها له منصبه كأستاذ في جامعة هارفـارد، وعلاقاتـه مـع الحكومات والجامعـات الآسـيويّة (تقرّب من الصيـن الشـعبيّة بعـد تجربته فـي سـنغافورة)، وعلاقاته مـع مختلف المنظّمـات الدوليّـة، وفـي مقدّمها الأُمـم المتّحدة، حيـث كان يمثِّل وجهـة نظر الكونفوشيوسـيّة فـي مُختلف المجالات حـول الحوار بين الثقافات. ومع ذلك، فإنّ هذه المركزيّة ألزمته على احتلال مناصب في أماكن متعدّدة والتحاور مع فاعلين أصحاب سياسـات يصعب التوفيق بينها. ويُمكن بالتالي قراءة مُداخلته في النقاش حول حقوق الإنسـان

علـى أنّها محاولة للتعبير عن حساسـيّات الحركة المتنوّعة، إن لم يكُن التوفيـق بينهـا. وقـد أفضى هذا الجهـد في نهاية المطـاف إلى اقتراح يضمِّـن الكونفوشيوسـيّة أهمّ إنجازات الحداثـة الغربيّة. في المقابل، اقتـرحَ تو إعادة النّظـر بالعديد من الافتراضـات المركزيّة لهذه الحداثة نفسـها، هادفـاً بذلـك إلى إيجاد ما هـو أبعد من المركزيّة السياسـيّة للغرب[26].

هكـذا وفّـرت مداخلتـه ضمانـاتٍ لأنصـار فرضيّـة ثقافيّـة قويّـة تمثّل الكونفوشيوسـيّة بالنسبة إليهم نظاماً يقدّم افتراضات بديلة عن تلك الموجـودة فـي الغرب. يذكر تو وايمنغ بشـكلٍ إيجابي مؤتمر بانكوك لأنّـه أتـاح الاعتـراف «بالترابط بيـن الديمقراطيّة والتنميـة الاقتصاديّة وحقوق الإنسان»، وهو بذلك تقرَّب من القادة السياسيّين الآسيويّين الذيـن أصـرّوا على ربط هـذه القضايا. في وقتٍ لاحـق، دعم مطالبتهم بالسـيادة، وعـارض «شـوفينيّة» غرب يجهل تنـوّع الخيـارات الثقافيّة، وخلـص إلى أن «آسـيا يجب أن تكون سـيدة مصيرهـا. وبهذا المعنى، فإن المنظور الكونفوشيوسي لحقوق الإنسان يستحق الاستكشاف».

كذلـك، أشـار تو أكثر من مرة إلى الحجج الفلسـفيّة والسياسـيّة التي أدلـى بهـا الفاعلـون الأكثر تطرّفاً فـي النقاش. وعلى غـرار روزمونت، عـارض راولـز الذي بـدا موقفه «الفرداني» بالنسـبة إليـه متناقضاً مع موقف الكونفوشيوسـيّين. كما رأى في فكرة الفرد الليبرالي الحديث، الذي يمكن لحقوقه الشخصيّة أن تتناقض بشكل صارخ مع فكرة الصالح العام، مصدر الأمراض السياسـيّة التي تصيب البشـريّة، و«قدرتنا على

(26) تـو وايمنـغ، «خاتمـة. حقـوق الإنسـان كخطـاب أخلاقـي كونفوشيوسـي»، مـن ضمـن كِتـاب **الكونفوشيوسـيّة وحقـوق الإنسـان**، مرجـع سـبق ذكـره، ص. 297-307.

تحمل مظاهر عدم مساواة لا معنى لها، والجشع التملّكي والأنانيّة العدوانيّة». وأضاف بعبارات تذكّرنا بالنقد الأكثر راديكاليّة للحداثة السياسيّة:

«إنّ النقد (الكونفوشيوسي) للمَيل إلى نظام التراكم الفردي، والمُنافَسة الشرسة، والنسبيّة الخبيثة والاستخدام المُفرط للقانون، يساعدنا على أن نفهم أنّ قيَم التنوير لا تشكِّل بالضرورة مجموعة مُتماسكة لقواعد العمل».

وهكذا، لم يتردّد تو في اعتماد مَوقف يزيد من التباعد بين الكونفوشيوسيّة واللّيبراليّة، وهو خيار يتوافق مع معنى مشروع النهضة الكونفوشيوسيّة بالذّات الذي استند إلى قدرته على التعبير عن وجهة نظر بديلة. كان هذا الموقف منطقيّاً إذا ما ربطناه بمَساره (تخصّص بالفلسفة على يد معلّمي الجيل الثاني من الكونفوشيوسيّة)، كما بانخراطه في تيّار الكونفوشيوسيّة الأميركيّة الشماليّة، الذي كان من أكثر المُدافعين عنه. إلّا أنّ التعبير عن تمايُز عن الافتراضات المُسبقة للحداثة اللّيبراليّة سرعان ما وجد لديه حدوداً ولم يُشارِك في المَسارات التي شقّها خصومه الأكثر حزماً. من الناحية الفلسفيّة، أوّلاً وقبل كلّ شيء، شكّلت على الفور مُعارضته المعلنة لراولز مناسبة لوضع النقاط على الحروف:

«إذا بدا أنّ الموقف الكونفوشيوسي يوافق على وجهة نظر يرفضها راولز في نظريّته السياسيّة، فإنّه يؤكّد على حقوق أساسيّة متضمَّنة في الإعلان العالَمي من دون الافتراض المسبق لفكرة وجود شخص، وهي فكرة ترتبط عادة باللّيبراليّة».

وحتّـى إذا اختلفـت افتراضاتهمـا الأوّليّـة حـول وضـع الفـرد، فـإنّ الكونفوشيوسـيّة واللّيبراليّة يتّفقان فـي نهاية المطاف على عددٍ من القيَـم الـواردة في مذهب حقوق الإنسـان. فأكثر من مجـرّد الوقوف ضـدّ روزمونـت، كان النـصّ الذي تقدّم به تو يتوجّه فـي نهاية المطاف ضدّ الموقف الاستبدادي والثقافوي الذي اعتمده لي وأعوانه. وتتّسم التلميحات إلى هؤلاء بغاية الوضوح، حين يكتب تو:

«النقطـة المركزيّـة لا تكمـن فـي التعارض بيـن القيَم الكونفوشيوسـيّة التقليديّـة والقيَـم الغربيّـة الحديثـة، وإنّمـا فـي كيـف يُمكـن للمثقّفين الآسـيويّين أن يغتنوا بجذورهم الثقافيّة ويتحصّنوا بها في ردّهم النقدي على تراث التنوير الذي تمكّنوا حتّى الآن من تطويعه جزئيّاً».

كذلك، لا بدّ لنا أن نستخلص من خاتمة نصّه وقوفه ضدّ فكرة التعارُض الذي لا فكاك منه بين الغرب والشرق، حيث نقرأ:

«إنّ القيَم الأساسـيّة للكونفوشيوسـيّة [...] ليسـت فقـط متوافقة مع تطوّر حقوق الإنسـان، بل يُمكنها في الواقع أن تزيد من هالتها العالَميّة. فلـو قمنا بنقاش متعمّق للقيَم الآسـيويّة، سـيكون إسـهامها المُحتمل كبيراً جدّاً في مقاربة تقافيّة جديدة متطوّرة لحقوق الإنسان».

إنّ تعبيـر «القيَـم الآسـيويّة» الذي اسـتخدمه تو هنا ليـس بريئاً أبداً. نذكر جيّداً أنّه قد سبق واستُخدِم من قبل القادة السنغافوريّين لشرح حيويّة الرأسماليّة في المنطقة، ومن ثمّ للترويج لخطابٍ مضادّ لهَيمنة الولايـات المتّحـدة. فبعـد أن تـمّ تبنّي هـذا التعبير من قبـل تو، قامَ بعكـس هدفه، لأنّـه أصبح يعني مجموعة من القيَـم الخاصّة التي تتيح نقاشـاً بنّاءً مع مفكّري حقوق الإنسـان. لم يُذكر اسم لي مُطلقاً في

هذا النصّ، ولكنّه هو المقصود في أكثر من إشارة:

> «إذا مـا اسـتبعدنا خطـر اسـتخدام القيَـم الكونفوشيوسـيّة كذريعـة لمُمارسـات اسـتبداديّة، لا بدّ من أن نستكشـف إلى أبعد مدى الإمكانيّة الحقيقيّة للحوار، والتواصل، والتبادُل وفي ذلك إفادة مُشترَكة للجميع».

هـل يعني ذلك أنّ الأمـر انتهى بِـ تو وايمنغ إلى الاصطفاف من ضمن مَوقـفٍ عالَمـيّ جاعـلاً الكونفوشيوسـيّة التـي يُنـادي بهـا تتّكىء على النظـام الغربي لحقوق الإنسـان؟ للوهلة الأولى، نعـم، لجهة أنّه تبنّى مُقارَبـة ليبراليّـة، مثل معظـم زملائه الأميركيّين الآسـيويّين. فهو كرَّر حجّـة مركزيّة وردت في «المانيفسـتو»، مفادهـا أنّ الديمقراطيّة هي النظام الأكثـر مُلاءمة لتحقيق الفضائل الكونفوشيوسـيّة («للمُفارقة يُمكن تحقيق مثال الشـخصيّة الكونفوشيوسيّة [...] ضمن ديمقراطيّة ليبراليّة بشـكلٍ أفضل ممّـا يتحقّق في دكتاتوريّـة إمبراطوريّة تقليديّة أو فـي نِظـامٍ اسـتبدادي حديـث»). بذلـك، كان متّسـقاً مـع تموضُع الكونفوشيوسـيّة الجديـدة، على الأقلّ مع المَوقـف الذي تبنّاه الجيل الثانـي. كمـا كان مُنسـجماً مع موقفه كأكاديمي فـي جامعة هارفارد، وكمفكّـر ينتمـي إلى عالمَين، وهو ما سـمح له بالتعـرّف إلى الأنظمة السياسـيّة فـي الغرب والإفادة من هـذه التجربة في وقـت كانت فيه دولٌ آسـيويّة عديدة، وهي تدخل فـي مرحلة جديدة من التحديث، تُعيد النظر في أنظمتها السياسيّة. مع ذلك، سيكون من الخطأ ألّا نرى في نصّه سـوى اصطفاف خلف الافتراضات المُسـبقة للّيبراليّة الغربيّة، من دون أخذه لأيّ مسـافة نقديّة. في الواقع، يشكّل النصّ كذلك مُساءلة للحداثة الغربيّة، حيث يعمل على استكشاف جوانبها المُظلمة في ضوء الكونفوشيوسيّة.

تمّـت هذه المُسـاءلة انطلاقاً مـن نقطة خلافيّة، تمّ رصدهـا كما رأينا مـن قبـل العديد مـن الكنفوشيوسـيّين، بيـن غرب تتمحور فلسـفته السياسـيّة الحديثـة حـول مفهـوم الفـرد، وكونفوشيوسـيّة تهتـمّ بالتعبيرات الجماعيّة الأكثر تعقيداً. فالترويج لشكلٍ من أشكال الحداثة الكونفوشيوسيّة البديلة يعني ضمناً بالنسبة إلى تو وايمنغ «الاعتراف بالغياب الواضح لفكرة الجماعة، ومن باب أولى المجتمع العالَمي، في مشـروع التنويـر». هـذا لا يعني، كما يلحظ تو، أنّ هـذه الفكرة قد تمّ التنكُّـر لها بالكامـل، حيث إنّ العديد من الفلاسـفة (من بينهم راولز) قاموا بالتنظير لها على طريقتهم. وإنّما المقصود هو أنّها بقيت ثانويّة وغيـر محدَّدة بشـكل جيّد. بينما الكونفوشيوسـيّة، علـى العكس من ذلك، تقترح نِظاماً يتمحور حول «سلسلة من الدوائر المُتداخلة: الذات، العائلـة، الجماعـة، المجتمع، الأمّة، العالَم، الكون». هذه المسـتويات المُختلفة ليست هرميّة بأيّ شكلٍ من الأشكال: فالفرد ليس له مَوقع خـاصّ، مـن دون أن يكون مع ذلك في مَكانة متدنيّة. ولكنْ، من خلال إدراكه للانخراط في نِظامٍ أوسـع، ومن خلال تطوير فضائله وفقاً لهذا الانخراط بالذّات، يكتسب «كرامة» خاصّة به. أخيراً، إنّ الكونفوشيوسيّة التـي ينـادي بهـا تو ترتأي اسـتبدال كرامـة الفرد المُنعـزل، وهي من مميّزات حقوق الإنسان، بكرامة إنسانيّة قائمة على انتماءٍ أكثر شمولاً. وهـو بذلك يروم إلى «تجاوُز الإنسـانيّة العلمانيّة، وهي شـكل واضح مـن المركزيّة الأنثروبيّة، التـي تميِّز الروح الفكريّة للغرب الحديث». إنّ اعتماد هذا التغيير في الرؤية الذي يقترح تو على الأشخاص العصريّين أن يعملوا عليه على أنفسـهم وعلى مُعاصريهم وعلى العالَم، يشـكِّل الخطـوة الأولـى لحلّ عـددٍ من المشـكلات المرتبطـة بالحداثة: يُمكن

إيقـاف التدميـر الشـامل للبيئة مـا أن يُدرك النـاس ارتباطهم الوثيق بالطبيعـة وبالكَـون؛ يُمكـن خفـض عدم المسـاواة في تـوزُّع الثروة، شـريطة أن يُدرك الناس أنّ مصلحتهم الفرديّة لا تنفصل عن المصلحة الجماعيّة... إلخ.

مـن خـلال اقتراحـه لإحيـاء المفهـوم الكونفوشيوسـي الكلاسـيكي القائـم على «وحدة السـماء والإنسـانيّة» من أجل التحـرّر من هَيمنة «التعليـل الذرائعـي والنفعـي» الغربي، يسـلك تو في النهاية مسـاراً أشـار إليـه بالفعل الكونفوشيوسـيّون من الجيل الثانـي: إيجاد بديل لحداثـة الغـرب، من خـلال إعادة طـرْح افتراضاتها الأكثر إشـكاليّة على بسـاط البحث في ضوء وجهات نظر ثقافيّة وسياسـيّة مُختلفة. يُمكن بالتأكيد الاعتراض، كما فعل عددٌ من مُناوئي الحركة، بالقول إنّ مهارة النقـد الكونفوشيوسـي أخفقـت في تمويـه الغموض وعـدم وجود مُقترحـات ملموسـة بشـأن ما ينبغـي أن تكون عليه بالفعـل الحداثة الكونفوشيوسيّة. في الواقع، سيكون من الصعب، عند قراءة نصوص الحركة، وهو ما ينطبق على نصّ تو وايمنغ هنا، أن نكوِّن فكرة دقيقة للغايـة عمّـا يُمكن أن تكون عليه حداثة آسـيويّة مضادّة. ولكنْ يُمكننا مـع ذلـك أن نتبنّى قـراءة مُختلفة أكثـر انفتاحاً، كما تَشـهد على ذلك إشـارات تـو فـي مُداخلته فـي مؤتمر هـاواي. إنّ البديل الذي سـعى إليـه الكونفوشيوسـيّون لم يكُـن انقلاباً تامّاً على النّظام السياسـي الغربـي الـذي أصبح مُعولَماً الآن، بقدر مـا كان المطلوب إعادة ترتيبٍ لمنظومتـه؛ إذ إنّ بعـض أُطـر عمـلِ هـذا النظـام يحتاج لإعـادة نظر جذريّة، فيما بعضه الآخر ينبغي على العكس من ذلك تدعيمه. وحقوق الإنسـان هي من بَين المجموعة الأولى، ليس لأنّها توفّر إطاراً لعيش

حياة كونفوشيوسـيّة أكثر اكتمالاً فحسـب، ولكن أيضاً لأنّها تشير إلى مجموعـة من القيَم الإنسـانيّة العالَميّة، التي علـى الرّغم من أنّه تمّ التعبيـر عنها في البداية بتعابير اصطلاحيّة غربيّة للحقوق، فهي تشـكّل في الواقع تراثاً أخلاقيّاً مُشـترَكاً، يُمكن التعبير عنه بمفاهيم وتقاليد متعدّدة. بهذا المعنى، كانت فكرة الحداثة الكونفوشيوسـيّة مشروعاً مزدوجـاً: التعبيـر مـن خـلال مبـادىء خاصّة بالفلسـفة الآسـيويّة عن أحاسيس عالَميّة (لهذا السبب كانت باستطاعة تو وايمنغ أن يكتب أنّ «الكونفوشيوسـيّين يعتقدون أنّ الشعور بالتجذُّر لا يتعارض بأيّ حال من الأحوال مع أخلاقٍ عالَميّة ينضوي تحت لوائها المجتمع البشري»)، والإسـهام أيضاً في تحديث هذه الأحاسـيس العالَميّـة والتعبير عنها، لافتاً الانتباه إلى ما لم تعُد تراه الثقافات الأخرى على اختلاف مَوقعها، أو مـا لم يعُد بإمكانها أن تراه.

الجزء الثاني

نظرة جديدة على العوالِم غير الغربيّة:
مثقّفون عرب وهنود في الولايات المتّحدة

إنّ النقد الكونفوشيوسي الجديد الذي درسناه في الجزء السابق انتعش إلى حدّ كبير بفعل عمليّات انتقال المثقّفين من الشتات الصيني بين آسيا والولايات المتّحدة. وعلى الرّغم من تعدُّد الأماكن والمسافات التي شملتها تلك التحرّكات، وجدنا أنفسنا في نهاية المطاف أمام حركة مُتجانِسة إلى حدٍّ ما، تدور في فلَك تقاليد كونفوشيوسيّة دهريّة مَركزها الأصليّ هو الإمبراطوريّة الصينيّة. على العكس من ذلك، فإنّ النقد ما بعد الكولونيالي الذي سيكون موضوع هذا الجزء الثاني، كان حصيلة تيّارات غير متجانسة ومَسارات فكريّة متنوّعة، والتي لم تتقارب في ما بينها إلّا بفضل التعاون الذي نشأ في ثمانينيّات القرن الماضي بين مثقّفين عرب وهنود وجدوا مُستقرّاً لهم في الولايات المتّحدة.

يُمكننا أن نستذكر العام 1988 كمحطّة رمزيّة لهذه التبادلات الجديدة. في هذا التاريخ، نشرَ كلٌّ من غياتري سبيفاك ورناجيت غوها في الولايات المتّحدة مجموعة مُختارة من مقالات «دراسات التابع»[1] subaltern studies. استفادت سبيفاك، أستاذة الأدب في جامعة كولومبيا، من هذه المناسبة لتتحوّل إلى الكِتابات التأريخيّة الهنديّة الفرعيّة، التي أطّرها غوها هنا عبر جمْعه أبحاث مؤرّخين هنود وإنكليز مُهتمّين بإعادة تفسير التاريخ الاستعماري في كِتاب جماعي يضمّ مجموعة من «دراسات التّابع». وقد تصدّرت الكِتاب مقدّمة كتبها إدوارد سعيد، وهو مفكّر أميركي- فلسطيني، وزميل سبيفاك في جامعة كولومبيا، وأحد المتخصّصين في الأدب المُقارن، والذي كان يُنظر إليه منذ صدور كِتابه **الاستشراق** في العام 1978 على أنّه المُنظِّر الأساسي لتجدُّد الفكر العربي وما بعد الكولونيالي في الولايات المتّحدة.

---

(1) رناجيت غوها وغياتري سبيفاك (إشراف)، **مُختارات من دراسات التّابع** (مع مقدّمة لإدوارد سعيد)، مرجع سبق ذكره.

شــكَّل نشْــر **مُختــارات من دراســات التّابع** بإشــراف ســبيفاك وغوها عنوانــاً لأكثــر من حالة تحوّل. فهي أشّــرت أوّلاً للانتقال من «دراســات التّابع» إلى «الدراســات ما بعد الكولونياليّة». وهي بذلك، دَفعت أيضاً للانزلاق من مُقارَبة في أساســها تأريخيّة باتّجاه الدراسات الأدبيّة؛ وقد ترافَق هذا التغيير في الحقل الفكري بتبدُّل المَراجِع والنَّماذج النظريّة المُعتمَدة. أخيراً، مع الدور الجديد لــسبيفاك وســعيد، شــهدنا إعادة تركيــز للنقاش باتّجاه الولايات المتّحدة على حســاب الأماكن الســابقة للنقاش الفكري ما بعد الكولونيالي (في الهند والعالَم العربي، ولكن أيضاً في المُدن الأوروبيّة الإمبراطوريّة الســابقة)، من دون أن يشــكِّل ذلك نهاية للتبادُلات القديمة، كما سيتبيَّن.

إنّ العمل المُشــترَك الذي قام به هؤلاء المثقّفون ســيُنتِج الدراسات ما بعد الكولونياليّة، التي ستتشكَّل بفعل الأسئلة التي تَطرحها، تعميقاً لتلــك التــي أثارتهــا «دراســات التّابــع»، وهي ستكتســب ســمعة ذات مصداقيّــة كبيرة بفضل إضفاء الطابع المؤسّســي عليها في الجامعات الأميركيّة وبفضْل انتشارها على نحوٍ شامل. لكي نفهم كيف أنّ التقارب بين هذه الأفكار، التي تطوّرت بشــكلٍ مســتقلّ حتّى هذا التاريخ، سمحَ بظهــور أحــد الاتّجاهات النقديّــة الأكثر أهميّة للمركزيّــة الغربيّة، نقترح فــي محطّة أولى العــودة إلى تاريخ كلٍّ من هذه الحــركات. في البداية، سنقدِّم عَرضاً للنقد العربي، ونوضح كيف أنّ موقف سعيد في نيويورك يُفهم من خلال إدراجه في سياق استمراريّة التيّار الفكري العربي الذي تنــاول فــي ما مضى حركة الاستشــراق. ثــمّ نَنظر بعد ذلــك في كيفيّة تنظيــم حركة «دراســات التّابع» الهنديّة وكيــف أنّ تحوّلَها في الولايات المتّحدة، وتلاقيها مع سعيد بدّل في بعض توجّهاتها. في كلتا الحالتَين،

سـوف نسـير تبعـاً للفرضيّـات المُعتمَـدة حتّـى الآن في هـذا الكِتاب. وسـوف نلقـي بذلك الضـوء على الطريقـة التي طبعت بهـا التداولات عبـر الوطنيّـة تفكيـر المثقّفيـن وكيف أنّهـا أثّرت فـي مُداخلاتهم في تكوينات سياسيّة محدَّدة. وسوف نلجأ هنا أيضاً إلى عرض بعض السِيَر الاجتماعيّة لكي نفهم بصورة أفضل كمّ الضغوط التي أَلقت بثقلها على المُمثّلين الرئيسيين للحركة حين انخرطوا في عمليّات التجاذُب الفكريّة. وكما كان الحال بالنسـبة إلى الكونفوشيوسـيّة الجديدة، فإنّنا لا ندّعي إعطـاء صـورة مُكتملة عن هـذه الحركات، وعن الأسـئلة التـي أثارتها، وعـن المثقّفين الذين شـاركوا فيها. كان يُمكن اعتمـاد خيارات أخرى مشـروعة. وتلك التي اعتمدناها لا تمثّل سـوى مَسارٍ مُمكن للدخول فـي التفكيـر ما بعد الكولونيالي، وبالتالي فهو يَسـتبعد أسـماءً أخرى وقضايا أخرى كانت تستحقّ عن جدارة أن تكون مَوضع دراسة وتحليل.

الفصل الرابع

الاستمراريّة والقطيعة في النقد العربيّ

إدوارد سعيد وكِتاب الاستشراق

كما سبق وذكرنا، فإنّ الفكر ما بعد الكولونيالي الأميركي يعود بجذوره إلى كِتاب صدر في العام 1978، بعنوان **الاستشـراق**، وقد تُرجم إلى ما يقـرب من أربعين لغة، وأَصبح مؤلَّفاً كلاسـيكيّاً في العلوم الإنسـانيّة ومَرجعـاً مُلزِماً في المُناقشـات في ما يعود إلـى العوالِم غير الغربيّة، لدرجـة أنّـه من الصعـب عمليّاً أن نعـرض، حتّى في خطوطـه العريضة، لمـآل هذا الكِتـاب. فالذين تبنّـوا أطروحاته راحوا يكيلـون له المدائح المبالَـغ فيها ويُبـرزون غنى المُقاربات التي سـلّط الضـوء عليها؛ فهو فـي الوقـت الذي وضـعَ الأُسـس لحقولٍ تخصّصيّـة جديدة، أو أَسـهَم فـي إعادة طرْح تسـاؤلات قديمة، فتـحَ المجال أمام لعبـة تقوم على إعـادة الصياغـة والتلاقُح والالتباسـات الخلّاقة، الأمر الذي أسـهَم في إدراجـه ضمن شـبكة مُتداخلة من الأُطـر المرجعيّـة اللّامحدودة. وفي المُقابل، أثار كِتاب **الاستشـراق** من جانـب مُعارضيه، قراءات تُبالغ في الانتقاد، لاذعة أحياناً. وقد أدخلته هنا أيضاً في مجموعة متشـابكة من التعليقـات والجدالات يصعب حتّى الإحاطة بأُطرها العامّة. ولكنْ مهما كانت وجهة نظر المؤيّدين والمُعارِضين لسعيد، فهُم يتّفقون مع ذلك على نقطة واحدة: إنّ **الاستشراق** هو كِتاب تأسيسي للدراسات ما بعد

الكولونياليّة وهو مَرجع رئيس، كما نلحظ في النقاشات التي دارت في الأربعين سـنة الأخيرة. من هنا، تكمن الأهميّة بالنسـبة إلى تساؤلاتنا بعد عرضنا بإيجاز لأطروحات سعيد البارزة، في الإمساك بخيوط نشأتها الاجتماعيّـة والسياسـيّة، أي الانصراف بهدوء إلى تحليل المَسـار الذي أدّى إلى بلْورة هذه الأطروحات، من دون اتّخاذ مَوقف مؤيّد أو مُعارض من كِتاب نادراً ما يقف المرء لا مبالياً إزاءه.

لهـذا، فإنّنـا نقترح من أجل فهْم نشـأة كِتاب **الاستشـراق** وضعه عند تقاطُـع ثـلاث مجموعات مـن الأحداث المسـتقلّة إلى حدٍّ مـا، ولكنها تلاقت في إطارٍ مُتفاعل في سبعينيّات القرن الماضي، في الفترة التي باشـرَ فيها سـعيد بكتابة ثلاثيّة، سرعان ما تحوَّل كِتاب **الاستشراق** إلى عمودٍ فقريّ لها. وكما سـوف نبيِّن بدايةً في الصورة السوسـيولوجيّة التي سـوف نرسـمها عن الكاتِـب، فإنّه يجب التعامل مـع الكِتاب من منظور عمليّات «الانتقال» التي طبعت مَسـار المؤلِّف (النفي، الهجرة الثقافيّـة وهذا الشـعور المُرافِق له بوجوده دوماً «خـارج المكان»[1])، الـذي قاد هذا الفلسـطيني المقتَلَع من جذوره، والـذي كان من رعايا الانتداب البريطاني، من الشرق الأوسط إلى الولايات المتّحدة. كما أنّ الكِتاب جزءٌ من تاريخٍ سياسـي مُرتبط بالصراع الإسـرائيلي الفلسطيني وتجلّياته في السياسـة الأميركيّة. وأخيراً، يتوجَّب إدراجه ضمن سلسلة من التحوّلات الخاصّة بالتركيبة الأكاديميّة الأميركيّة، ذاك أنّ النقد الذي

(1) **خارج المكان** سيرة ذاتيّة صدرت بالإنكليزيّة في العام 1999 وتُرجمت إلى لغاتٍ عدّة. صدرت الترجمة العربيّة في العام 2000 عن دار الآداب، بقلم فوّاز طرابلسي [المُترجم]

Edward Said, **Out of Place. A Memoir**, New York, Vintage Books, 2000.

قام به سـعيد ارتبطَ في الجزء الأكبر منه، كما كان الحال بالنسـبة إلى المفكّرين الكونفوشيوسـيّين الجُدد، بالمَواقع التي شغلها في وسط جامعي كان يمرّ في ذلك الحين بتقلّبات حادّة.

سعيد، أو فنّ عدم الثبات في المكان

إنّ اسـتحضار مَسـار «غيـر الثابـت في مكانـه» للإحاطة بسـيرة إدوارد سـعيد وتأثيرهـا علـى مفهوم نشـوء **الاستشـراق**، قد يبـدو الطريقة الأكثـر بديهيّة لوصف حياة ونِتـاج فكري، كون هذا الكاتِب مع مجموعة مـن أقرانـه يمثّلون عمليّـات الاقتلاع التي حصلت فـي القرن الماضي، وإنّمـا يرمزون أيضاً إلى ذاك الدّافع القـوي لمُواصَلة الكتابة من أجل مُواجَهـة كلّ الصعاب والتفكير فـي الهَيمَنة من أجل مُقاومتها بصورة أفضل. هنا تجدر الإشارة إلى أنّنا أمام أحد العوامل التي تفسِّر بالتأكيد النجـاح العالَمـي الـذي لقيه كِتاب **الاستشـراق**، الذي بغـضّ النَّظر عن مضمونـه، لاقى على الأرجح صدىً ضمنيّاً في التاريخ السياسـي للعديد من الشـعوب. وقد ذَكر سـعيد بطريقة لافِتة في مقدّمة الطبعة التي صدرت إحياءً للذكرى الخامسة والعشرين للطبعة الأولى، أنّ آخر ترجمة للكِتـاب كانـت باللّغة الفيتناميّـة[2]، وهي لغة تحمـل رمزيّة خاصّة حين يتعلّـق الأمـر بترجمة نِتاج مفكِّر أميركي- فلسـطيني معروف بمَواقفه المُنتقِدة للسياسة الإمبرياليّة للبلد الذي احتضنه.

إذا كان مُصطلـح «عـدم الثبـات» [الانتقـال] يفـرض نفسـه فـي هذه الحالـة، فذلك لأنّـه يكثِّف تجارب بيوغرافيّة تأسيسـيّة، ومَواقف نظريّة وأكاديميّة. فسـعيد هو أوّلاً وقبل كلّ شـيء أحد التجلّيات الأكثر إثارة

---

(2) E. Said, **Orientalism**, édition du 25e anniversaire, New York, Vintage Books, 1994.

«للشخص الكولونيالي»، الذي لا هو عربي بالكامل ولا غربي تماماً، ويبدو على الدوام في غير مكانه، لأنّه في الحقيقة لا يجد نفسه في المَوقع الصحيح في أيّ مكان كان، وفي الوقت نفسه يمتلك القدرة على الانتقال ببراعة بين العوالِم الفكريّة المُختلفة. لكنّه أيضاً الرمز الفكري للشعب الفلسطيني، الذي هُجِّر هو أيضاً عن أرضه. وأخيراً، يُعتبر سعيد في غير مكانه من خلال مَواقفه في الفضاء الأكاديمي؛ فهو متخصِّص في الأدب المُقارن، وليس في مجال العالَم العربي، لذا غالباً ما وُجِّهت المَلامة لهذا «الدخيل» بالخروج عن ميدان تخصّصه. لكنّ هذا الشعور بعدم التموضُع الثابت، مكَّنه في الوقت نفسه، من امتلاكِ شعورٍ رائع باختيار المكان المُلائم (هذا ما سمحَ لسعيد، في المجال الأكاديمي، بتأسيس مَوقع هو في قطيعة جذريّة مع التسلسل الهرمي القائم، وفرض نفسه بالتالي بعد صدور **الاستشراق** كمؤسِّس أو مُلهِم لتيّارات فكريّة كاملة). هكذا، جمعَ سعيد بين وجهَي تجربة عدم الثبات: الوجه المأسويّ من خلال استحالة وجوده في مكان يعتبره خاصّته، ولكنْ أيضاً الوجه المضيء الذي يَسمح له بتحرير نفسه من القيود (السياسيّة والفكريّة): إنّها تجربة مزدوجة للمثقّف الذي لا مكان ثابت له، والذي سوف يشكِّل كِتاب **الاستشراق** في آن مُناسبة للإقرار بها، والإعلان عنها، والإطار الذي يحوِّل من خلاله جانب السيرة الذاتيّة إلى عملٍ فكري.

إدوارد سعيد Edward Said

وُلد إدوارد وديع سعيد في القدس في العام 1935، في فلسطين الخاضعة حينها لسلطة الانتداب، وهو بذلك يكون من حيث المنشأ أحد الرعايا

البريطانيّين (في الواقع، أُطلق عليه اسـمه تيمّنـاً بالملك إدوارد الثامن). وهو نفسـه لم يتوانَ عن الإشـارة إلى التنافر بين اسـمه الأوّل الإنكليزي ولقـب عائلتـه العربيّـة، وهذا الاختيار للاسـم أبقى الالتبـاس الدائم حول هويّتـه الكولونياليّة التي تذكِّرنا بمُلاحظـة هومي بابا Homi Bhabha الذي يقـول إنّ إضفاء الطابع الإنكليزي على رعايا الإمبراطوريّة يؤكّد في الواقع علـى أنّهم ليسـوا إنكليزاً[3]. عـلاوة على ذلك، فإنّ تعدُّد موروثات سـعيد، التـي غالبـاً مـا تكون مُتناقضـة، لا تعود إلى مسـألة التعليـم الكولونيالي فحسـب: فأبوه رجل أعمال فلسـطيني - أميركي، بينما تنتمي والدته إلى عائلة فلسـطينيّة لبنانيّة، وكلاهما مسـيحيّان. هذه العناصر كلّها جعلته في وضـعٍ غير مُسـتقرّ، وضْع الحاكِم والمحكوم فـي آن، المحتضَن والمنبوذ، وضـعٍ يشـكّل مَصـدراً للتوتّرات، كمـا يوفّـر الإمكانات للتنقّل بيـن عوالِم عـادةً ما تكون مُنعزلة. تماماً كما كان حال المثقّفين الكونفوشيوسـيّين الذين تمّت تنشـئتهم بين ثقافتهم الأصليّـة والثقافة الأوروبيّة المُهيمِنة للأسباب التي رأينا، فإنّ سعيد تلقّى تعليمه باللّغتَين الإنكليزيّة والفرنسيّة بالقدر نفسه، لا بل أكثر ممّا درس باللّغة العربيّة (يصف في **مذكّراته**، على سبيل المثال، الجلسات الطويلة التي كان يمضيها في قراءة أعمال الكتّاب الإنكليز مع والدته).

إنّ هذه القدرة على التحرُّك بطريقة مُنتظمة بين عوالِم المركز والمَناطق الطَرَفيّـة، هـي بالتأكيـد نِتاج تاريـخ عائلي تتداخـل فيه الموروثـات العربيّة

(3) هومـي بابـا، «فـي التقليـد والإنسـان، ازدواجيّـة الخطـاب الكولونيالـي»، مـن ضمـن كِتـاب **مَوقِـع الثقافـة**؛ حـول هـذه النقطـة، نلفـت إلـى المُلاحظـة التاليـة: «التأكيـد علـى الطّابـع الإنكليـزي يعنـي بالتحديـد أنّنـا لسـنا بإنكليـز».
Homi K. Bhabha, «Of mimicry and man. The ambivalence of colonial discourse», in **The Location of Culture**, Londres-New York, Routledge, 1994.

والغربيّـة باسـتمرار. لكـن لا بـدّ من إدراج هذا المَسـار، بشـكلٍ أعمّ، في السـياق الاجتماعي- التاريخي للشرق الأوسط الكولونيالي في فترة ما بين الحربَيـن. مـن الناحيـة الاجتماعيّة، ينتمي سـعيد إلى طبقـة رجال الأعمال الشـاميّة، وهـو مـا يعني حصوله علـى تعليمٍ يقـوم على امتـلاك اللّغات والمَعارف والأدبيّات الأوروبيّة، وهو تلقّى هذا التعليم على وجه الخصوص فـي كليّـة فيكتوريا في القاهرة، حيث انتقلـت العائلة في العام 1948 حين اضطُرّت إلى سـلوك درب الهجرة بعد إنشـاء دولة إسـرائيل، وفي موازاة ذلك فشل إقامة دولة فلسطينيّة. ويبدو أنّ السنوات التي أمضاها سعيد في مصر اتّسمت بضغوط نفسيّة كبيرة، إذ رأى نفسه مُحاصَراً بين تصرّفات والـده السـلطويّة، ونفي مُضمَر لا يعبَّـر عنه في العلـن، وتعليمٍ لا يتمتّع دومـاً بجودة عالية في مؤسّسـات تعليميّة إنكليزيّة (من بين ما تعرّض له كانت المُضايقات المتكرّرة التي عاناها على يد ناظرٍ سـوف يعرف الشـهرة في العالَم بأسره بعد سنوات قليلة، باسم عمر الشريف).

انتـاب القلـق الوالد مـن نتائج ابنه المدرسـيّة غير المُرضية، فقرَّر إرسـاله للدراسة في الولايات المتّحدة في العام 1951. هناك أنهى دراسة المرحلة الثانويّة، ثمّ حصل على إجازة في الآداب من جامعة برنستون، قبل أن ينال الماجسـتير ويُنجز أطروحة دكتوراه مميّزة في جامعة هارفارد، تناول فيها أعمال جوزيف كونراد الذي سوف يكرّس له كِتابه الأوّل في العام 1966 [4].
هذا الاختيار يبدو متناسباً مع وضْع سعيد المُتأرجِح في الولايات المتّحدة، لأنّه أتاح له دراسة أعمال كاتبٍ كلاسيكي (الأمر الذي يُعتبر ضمانة لالتزامه

(4) إدوارد سعيد، **جوزيف كونراد ورواية السيرة الذاتيّة**،
E. Said, **Joseph Conrad and the Fiction of Autobiography**, Cambridge, Harvard University Press, 1966.

التامّ بالمعايير الأكاديميّة الأميركيّة)، هو في الوقت نفسه غير تقليدي إلى حـدّ مـا (مثل سـعيد، كان كونراد كاتباً يعيش في المنفـى وتتنازع تفكيره لغات عدّة). في الواقع، خلال سـنواته الأولى في أميركا، بدأ سـعيد عمله بصورة كلاسـيكيّة كأسـتاذٍ للأدب في جامعة كولومبيـا في نيويورك. وحين كان يُنظر إليه في أغلب الأحيان على أنّه «يهودي شامي»، لم يُبادر إلى إبراز أصوله العربيّة الفلسـطينيّة، ونأى بنفسـه عن أيّ نشـاط سياسي، حتى إنّه صرَّح: «على الرّغم من أنّني كنت أعود بصورة متواصلة إلى الشرق الأوسط لقضـاء عطلاتـي الصيفيّة [...]، فقد رأيتني أتطبّع بِطِباع الغربيّين. في أثناء دراسـتي الجامعيّة، درستُ الأدب والموسـيقى والفلسفة، ولكنْ لم يكُن لأيّ منها علاقة بتقاليد مَنْشئي»[5].

كمـا هو الحال بالنسـبة إلى المثقّفيـن الكونفوشيوسـيّين، هنا أيضاً، لم تحـدث إعادة اكتشـاف الـذّات غيـر المُنتمية للغـرب، وتوظيفهـا عن وعي تامّ في مشـروع فكري وسياسـي إلّا تدريجيّاً في السـبعينيّات من القرن الماضـي. بـكلّ حـال، إنّ مقدّمـة كِتاب **الاستشـراق** هي في غايـة الوضوح في ما يعود إلى قضايا السـيرة الذاتيّة (المتعلّقة بالتناقضات التي يعانيها شـخصٌ عاش سـابقاً تحـت الحُكـم الكولونيالي ويُقيم الآن فـي الولايات المتّحدة) الواردة في الكِتاب، إذ يذكر سـعيد بصراحة كيف أنّ «معظم ما في هذه الدراسة من استثمارٍ شخصي ينبع من وعيي لكَوني «شرقيّاً» نَشأ في مُسـتعمرتَين بريطانيّتَين [...] إنّ دراسـتي للاستشـراق، كانت محاولة لجرد تلك الآثار التي تركتها عليّ، أنا الموضوع الشرقي، الثقافة التي كانت

---

(5) المرجع نفسه، «ما بين عالَمَين»،
«Between worlds», **London Review of Books**, vol. 20, n° 9, 7 mai 1988, pp. 3-7.

سيطرتها عاملاً على درجة كبيرة من القوّة في حياة جميع الشرقيّين»[6]. في ما يعود إلى سعيد، كانت حرب حزيران (يونيو) العام 1967 المحرِّك الأوّل الذي دفعه نحو إعادة البناء التدريجي للهُويّة العربيّة التي لم يُجاهر بها من قبل (حتّى وإن كان هذا التاريخ، كما سنبيِّن لاحقاً، هو أكثر التباساً ممّا يبدو للوهلة الأولى). من العام 1968 إلى العام 1970، كان كلّ صيف يذهب إلى الأردن للقاء أصدقاء وأفراد من العائلة مُنخرطين في النضال دفاعاً عن القضيّة الفلسطينيّة. وفي العام 1968 أيضاً، بناءً على طلب من صديقه إبراهيم أبو لغد، أحد الأصوات الرئيسة الأخرى المُدافِعة عن فلسطين في الولايات المتّحدة، نَشر «العربيّ مصوَّراً»، وهو أوّل نصّ سياسي له، تُشكِّل تحليلاته طرحاً استباقيّاً للإشكاليّة العامّة لِكتاب **الاستشراق**. انتسبَ كذلك إلى جمعيّة خرّيجي الجامعة العربيّة الأميركيّة، التي أسَّسها أبو لغد نفسه في العام 1967. في العام 1972، أفاد من إجازة التفرُّغ للسفر إلى بيروت، حيث انصرف لدراسة مكثّفة لفقه اللّغة والأدب العربي. وأخيراً، نشرَ في السبعينيّات سلسلة من المقالات في «**نيويورك تايمز**» حول القضيّة الفلسطينيّة. في نهاية هذا العقد، في العام 1977، أكّد على هذا الالتزام بأن أصبح عضواً (مستقلّاً) في المجلس الوطني الفلسطيني.

إنّ نشْر كِتاب **الاستشراق*** في العام 1978 يأتي في سياق مواصلة هذا الالتزام السياسي والفكري، وهو ما يتناقض مع عدم الاهتمام النسبي

(6) **L'Orientalisme, L'Orient créé par l'Occident** (trad. Catherine Malamoud), Paris, Le Seuil, 2003 (1978), p. 39.

* لِكتاب **الاستشراق** ترجمتان عربيّتان، الأولى لكمال أبو ديب وصدرت عن «مؤسّسة الأبحاث العربيّة» في بيروت (1980) بعنوان **الاستشراق - المعرفة، السلطة، الإنشاء**؛ والثانية لمحمّد العناني، وصدرت عن دار رؤية في القاهرة (2006) بعنوان **الاستشراق - المَفاهيم الغربيّة عن الشرق** [المُترجم].

الذي كان سعيد قد أظهره في السابق حيال الشرق الأوسط. يشكّل الكِتاب حلقة في ثلاثيّة مخصَّصة للنظرة الغربيّة إلى العالَم العربي والإسلامي، لكنّه فرَض نفسه سريعاً كنصٍّ أكثر شموليّة، إذ تبنّته عمليّاً جميع الأقليّات التي كانت في طور تنظيمها سياسيّاً، كما المهتمّون بالتخصّصات التي كانت تشهد تحوّلاتٍ جذريّة (ونحن نتذكّر أنّ القيّمين على مجلّة «**الدراسات الآسيويّة**» أفردوا له عدداً خاصّاً). فالشهرة التي وفّرها الكِتاب لمؤلّفه، مقرونة بالمَكانة التي حقّقها كمثقّف معروف لدى الرأي العامّ (كان لسعيد مُداخلات كثيرة في الصحافة الأميركيّة والعالَميّة)، فضلاً عن الأساس الصلب الذي أمّنه له مَوقعه كأستاذٍ متفرّغ في جامعة كولومبيا، كلّ هذه العوامل تضافرت لتجعل منه المتحدّث باسم فلسطين على المستوى العالَمي، بقدر ما جعلت منه الناطق باسم مثقّفين وشعوب غير غربيّة تعيش في عالَم مازال يتفيّأ «ظلّ الغرب»[7]. وفي وقتٍ اجتذبَ فيه إعجاب بعضهم بقدر ما تعرَّض لكره بعضهم الآخر (تسبّبت له مَواقفه بالتعرُّض للتهديد، لدرجة أنّ شرطة نيويورك عرضت تأمين الحماية له، لكنّه رفض ذلك)، تابَع بجرأة مَسيرته المهنيّة كناشطٍ وكباحث، من دون أن يتردّد في الخلط بين الأنواع، يشهد على ذلك نشْره لِكتاب **الثقافة والإمبرياليّة** في العام 1993، الذي يتابع فيه حفريّات **الاستشراق**، عند التقاطُع بين الأدب والسياسة[8]. ولكنّ سعيد كان قبل ذلك أيضاً مثقّفاً يتمتّع بحسٍّ مرهف وذائقة جماليّة:

(7) إ. سعيد، **في ظل الغرب**، يليه سلوى لوست بولبينا، **هل بإمكان العرب أن يتكلّموا؟**،

E. Saïd, **Dans l'ombre de l'Occident et autres propos**, suivi de S. L. Boulbina, **Les Arabes peuvent-ils parler?**, Paris, Payot, 2014.

(8) إ. سعيد، **الثقافة والإمبرياليّة**، ترجمة كمال أبو ديب، دار الآداب، بيروت، 2014،

E. Saïd, **Culture and Imperialism**, New York, Vintage Books, 1993.

إلـى جانـب مقالاتـه كناقدٍ موسـيقيّ في صحيفـة «**نيويـورك تايمز**»، من بيـن الإنجـازات التي تعني له الكثير تأسيسـه مع صديقه دانيـال بارنبويم Daniel Barenboim للأوركسـترا الكلاسـيكيّة، «الديوان الغربي الشـرقي»، التـي تَجمع موسـيقيّين مـن بين العـرب واليهود. هـذا التعلُّـق بالثقافة الكلاسـيكيّة، والـذي يَتناقض إلى حدّ ما مع صورة سـعيد الأكثر راديكاليّة، سـوف يكـون الموضوع الـذي يحتلّ مؤلّفاتـه الأخيرة. بعـد إصابته بمرض سـرطان الدم (اللّوكيميا) الذي قاومه لسـنوات طويلة بشجاعة كبيرة، لم يتوقّـف عن الدفاع بلا كلل عن كلّ الذين كانوا يتعرّضون لضغوطسـلطويّة لا تَرحـم. إلّا أنّ خيبـة أمله مـن المنحى الذي اتّخذته القضيّة الفلسـطينيّة (انتقاده لاتّفاقيات أوسـلو، وهو ما أكسبه عداء ياسر عرفات المُستفحل؛ أدركَ في وقت مبكّر المآزق التي تجرّ نفسـها إليها السـلطة الفلسطينيّة)، أسـهَمت في ابتعاده عن السياسـة الرسميّة المُعتمدة، وعزّزت لديه بقوّة شـكلاً من أشـكال التحوّل الإنسانوي في السـنوات الأخيرة من حياته. في الوقت الذي أتاح كِتاب **الاستشـراق** طمس الحدود بين الأدب والسياسـة، فـإنّ المؤلِّف جاهـر بالتزامه بالدفاع عـن قيمة الثقافـة العالَميّة وأهميّة الجامعـة كمَكان للتفكير المسـتقلّ[9]. فالمقدّمة التـي تصدّرت في العام 2003 الطبعة الجديدة لهذا العمل المحوري[10]، والتي كتبها قبل أن يودي المرض بحياته ببضعة أشهر، تشهد على علاقة سعيد المعقّدة بنص أضفى عليه النجاح وعمليات تبنّيه من جهات متعدّدة أبعاداً جديدة، لأنّه مع تأكيده على أهميتة لفهم العالم بعد أحداث 11 أيلول (سبتمبر)، فقد ترك لنفسه

(9) إ. سـعيد، «عـن الجامعـة»، خطـاب ألقـاه فـي الجامعـة الأميركيّـة فـي القاهـرة بتاريخ 17 حزيـران (يونيـو) 1999، ثـمّ أُعيـد نشـره فـي «**مجلّـة ألـف**»، العـدد 25، «إدوارد سـعيد ونقـد نهايـة الاسـتعمار»، 2005، ص ص 26-37.

(10) أنظر مقدّمة **الاستشراق**، مرجع سبق ذكره.

> العنـان مـن خـلال هذه السـطور لكي يقـوم بدفـاع مؤثّر عن فقـه اللغة والثقافة الكلاسيكيّة، من خلال استحضار غوته وأورباخ.

الحديث عن الشرق، التحدّث باسم الشرق: «الاستشراق» على المحكّ

لقـد ذكرنـا أعـلاه أنّ كِتاب **الاستشـراق** منذ صـدوره أثار عـدداً لا حصر لـه من المُتابعـات والمقالات النقديّة وعمليّات التشـويه. هذه اللّعبة القائمة على إعادة التفسير تجعل من دون جدوى السعي لعزل معنى مُتجانِس ومُتماسِك عن التحليلات الموجودة فيه، والتي تمَّت قراءتها في اتّجاهات مُختلفة جذريّاً. ولن يسـاعدنا سـعيد أكثر بما أدلى به هو نفسه. فمنذ إعادة طبْع الكِتاب لأوّل مرّة في العام 1979، أتت مقدّمة المؤلّف لتصحّح بعض التحليلات والتفسـيرات الخاطئة للطبعة الأصليّة (التي كان بالكاد قد مضى على صدورها عامٌ واحد)، وفتحَ بذلك سلسلة مـن التعليقات من طرفه اسـتمرّت حتّى وفاته، والتـي لم تتوقّف عن تعديل صورة الكِتاب.

إلّا إنّه من أجل بلوغ عملنا غايته، يُمكننا عزل بعض الأفكار الأساسـيّة في **الاستشـراق** التي تتطرّق إلى مَسـائل محدَّدة يتناولها هذا الكِتاب. فالكِتـاب فـي الواقع شـكَّل لحظـة مهمّة مـن عمليّة التفكيـر في ما انطوت عليه الحداثة السياسيّة والعِلميّة الغربيّة بالنسبة إلى الشعوب غيـر الغربيّـة، فضـلاً عـن إمكانيّـة الترويج لصيغ تشـكِّل بديـلاً عن تلك الحداثـة أو تقـف فـي مُواجهة الهَيمَنـة الغربيّة. وهو يقتـرح الانطلاق من تحليلٍ نقديّ للطريقة التي اتّبعها التقليد الاستشـراقي، منذ نهاية القرن الثامن عشر وحتّى اليوم، لإنتاج نظرة عن الشرق مكّنت الغربيّين

من السيطرة على هذا الشرق بالذّات. لذلك، فإنّه يهتمّ بشكل خاصّ بالتيّارات الاستشراقيّة الرئيسة الثلاثة في العصر الحديث (الإنكليزي والفرنسي والأميركي). هذا التوصيف العامّ للكِتاب يتطلّب على الفور تعليقات عدّة.

أوّلاً، عند الحديث عن الاستشراق، يعني سعيد في الواقع الكثير من الأشياء. بالمعنى الأوّل، يضمّ الاستشراق «كل الأشخاص الذين يعلّمون أو يكتبون أو يجرون أبحاثاً في موضوع الشرق»[11]: إنّه يعني إذاً جميع المؤسّسات العِلميّة والمتخصّصين في العالَم الغربي، الذين تشكّلوا في أوروبا منذ نهاية القرن الثامن عشر. ومع ذلك، فإنّ «الاستشراق»، بالمعنى الثاني «الأوسع»، هو أيضاً «نمط فكري قائم على التمييز الوجودي والعِلمي بين الشرق والغرب (في أغلب الأحيان)»: من هنا، يُمكن اعتبار أيّ خطاب حول المجتمعات أو الثقافات الشرقيّة تقوم نظرته على الاختلاف غير القابل للاختزال بين الشرق والغرب استشراقيّاً. نحن نرى كم أنّ هذا التعريف الثاني يوسّع بشكلٍ كبير آفاق نظرة سعيد. وهي نظرة تَعتزم تجاوُز ما كان متوافقاً عليه تقليديّاً في مصطلح الاستشراق (أي التقاليد العِلميّة لدراسة الشرق)، لتفتحه على طريقة وجود أكثر شمولاً، طريقة نرى فيها الشرق ونفكِّر به كفضاء للاختلاف الجذري. هذا ما سيسمح لسعيد عمليّاً بتوسيع مروحة مدوّنته بحجمٍ لم يسبق له مثيل، لكون دراسته لنصوص عديدة مأخوذة من التقليد العِلمي (ماسينيون، غولدزيهر، رينان، وغيرهم) ترافقت مع تحليل عددٍ من النصوص تعود إلى مُراقِبين وسياسيّين

(11) كلّ الاستشهادات من كِتاب **الاستشراق** مستلّة من النسخة الفرنسيّة التي قامت بترجمتها كاترين مالامود، مرجع سبق ذكره.

أو كُتّاب كان لهم اهتمام بالشـرق. هكذا أمكن لِكتاب **الاستشـراق** أن يهتمّ بخطابات بلفور وكرومر (وكلاهما كانا مسـؤولَين عن السياسـة الاسـتعماريّة البريطانيّـة في مصر في بداية القرن العشـرين) بقدر ما اهتـمّ بكِتـاب إدوارد وليـام ليـن Edward William Lane، الذي يصنَّف كأوّل دراسـة إثنوغرافيّة عِلميّة تتناول مصر بالذّات في القرن التاسـع عشـر. أو حتّى تشـريح نصـوص كيسـنجر (مهندس السياسـة الخارجيّة للولايات المتّحدة عندما كان سعيد يؤلِّف كِتابه) بعد أن كان قد توقّف طويلاً عند نصوص استوحاها غوستاف فلوبير Gustave Flaubert من أسفاره في الشرق الأوسط. كما نرى، إنّها مادة غنيّة ومتنوّعة (سوف يوجَّـه اللّـوم إلى سـعيد أيضـاً لوجود نصـوص مُختلَطة ليـس ما يربط بعضهـا ببعضهـا الآخر)، تتكلّم عن الشـرق، وقد تمّ جمعهـا هنا لإنتاج صورة لعالَم مُختلف جوهريّاً عن الغرب.

ثانياً، إنّ النظرة النقديّة التي يعتمدها سـعيد حول الاستشـراق تنطلق من استحالة عزل مجال المعرفة عن القوّة، لأنّ هناك ارتباطاً وثيقاً بين العِلم والسياسـة. وهكذا فإنّ أيّ معرفة بالشـرق ترتبط بشكلٍ لصيق بالهَيمَنة التي مارَسها الغرب عليه. وهنا، لم يكتفِ سعيد بالإشارة إلى المُصادَفة بين تطوّر الاستعمار والاستشراق. فالنصوص المكتوبة عن الشـرق، بحسـب قوله، لم تكُن مجـرّد جزء من الهَيمَنـة الأوروبيّة، بل كانت في حدّ ذاتها شكلاً من أشكال الهَيمَنة: إنّ التمثيل هو السيطرة. يُمكـن قراءة **الاستشـراق** على أنّـه عمليّة تفكير مُتماديـة بما ينطوي عليه التمثيل من سلطة وإخضاع الموضوع الذي يتمّ تمثيله من طرف الشخص الذي يقوم بتمثيله. من هذا المنظور المتجدِّد، دعا إلى قراءة الكلاسـيكيّات الأوروبيّة في القرنَين القرن التاسـع عشـر والعشـرين،

إذ لا يُمكننا أن نفهم تماماً هوغو أو أوستن، نرفال أو ديكنز، من دون الأخذ بعَين الاعتبار حقيقة أنّ الوقائع التي وصفوها كانت ترتبط بالحالة الإمبراطوريّة القائمة. وهكذا، إذا «كان كلّ الكتّاب في القرن التاسع عشر، أو معظمهم [...] على وعي عميق بالواقع الإمبراطوري»، يتوجّب علينا إذاً أن نقرأ نصوصهم بمنظور جديد، مع التركيز على كيفيّة تمثيلهم للآخر، أو في كثير من الأحيان، على كيفيّة تجاهله على نحو لا يقلّ بلاغة في مدلولاته (يُكثر سعيد من تحليلاته لهذه المَقاطع حيث يظهر «الشرقيّون» بشكلٍ عابر في خلفيّة حبكة أبطالها شخصيّات أوروبيّة، ثمّ لا يلبثوا أن يتواروا من المَشهد).

من خلال ربط المَعرفة بالقوّة، كان سعيد يُماشي خطّاً فكريّاً قديماً، أَسهم ميشيل فوكو Michel Foucault منذ فترة قريبة في إعادة تسليط الضوء عليه. فهو يَستشهد بهذا الفيلسوف الفرنسي مرّات عدّة بدءاً من مقدّمة الكِتاب، إذ إنّه في الواقع شكّل بالنسبة إليه مصدراً نظريّاً من الدرجة الأولى. بشكل عامّ، سوف يكون للعديد من مفكّري ما بعد الاستعمار حوارٌ وثيق مع الفكر النقدي الفرنسي والأوروبي، لأسباب سنحاول توضيحها في كلّ مرّة. في ما يعود إلى سعيد، يُمكننا أن نفسّر الأهميّة التي حظي بها فوكو بطريقتَين على الأقلّ. فضلاً عن الرابط بين القوّة والمعرفة، زوّده بنظريّة «الخطاب» والفكرة القائلة بأنّه يُمكن قراءة النصّ كسلطة. هذا ما سمحَ له بأن يبتعد عن تقاليد فكريّة، كانت لا تزال سائدة، وهي ترى أنّه يجب البحث عن السلطة في موازين القوى الاقتصاديّة أو السياسيّة (الرأسماليّة أو الدولة، إذا أردنا اختصار الموضوع). على العكس من ذلك، اتّجه سعيد، مع فوكو، لتحويل التركيز من دراسة العلاقات الماديّة إلى التركيبات الخطابيّة.

بالنسبة إلى هذا الاختصاصي بالأدب المُقارن، الذي لم يكُن متضلِّعاً من أيّ معرفة معمَّقة بالتاريخ الاقتصادي أو السياسي الاستعماري، فإنّ هذا التغيير في المنظور سيضفي بكلّ بساطة الشرعيّة على مشروعه النقدي، إذ إنّ معرفته بالنصوص الأدبيّة الكلاسيكيّة، التي وضعته على هامش النقاشات الكبرى التي دارت في الستينيّات والسبعينيّات، أضحت رصيداً له في وقتٍ بدت الخطابات وكأنّها المَجال المفضَّل لرصْد حركة السلطة.

ولا بدّ من أن نُدرك أيضاً كيف أنّ هذا التغيير النظري الذي تمّ برعاية فوكو، كان بشكلٍ لا ينفصم كذلك نقطة تحوّل سياسيّة. من خلال اقتراحهما تحديد مَفاعيل الهَيمَنة في نصٍّ غامض يعود للقرن السابع عشر أو في مَقطع مَنسيّ لكونراد، كان فوكو وسعيد يقومان بقطيعة مع الماركسيّة الرسميّة ونظرتها الماديّة. كانا ينضويان تحت لواء ما يُسمّى بتيّارات اليسار الجديد، ويحوّلان عدداً من الفرضيّات والتوقّعات عن المسار الذي تنتهجه أيّ سياسة تقدميّة. هكذا كان **الاستشراق** لحظة مهمّة في إعادة تشكيل النموذج الماركسي (يحتلّ غرامشي، المنظِّر المُنشَقّ الذي كان يُعاد اكتشافه في ذلك الوقت، حيّزاً متميّزاً في مقدّمة الكِتاب)، وهو أسهم في فتح نقاش بين أنصار دراسات ما بعد الكولونياليّة والماركسيّين والذي، كما سنرى، لا يزال نقاشاً راهنيّاً[12]. من هذا المنظور، فإنّ حقيقة أنّ سعيد في بعض الصفحات الشهيرة من كِتاب **الاستشراق**، قد سلّط الضوء على انحياز ماركس

(12) أنظر مقال سوبي سينها وراشمي فارما، وكذلك العدد الخاصّ الذي أشرفا على إعداده حول المسألة في مجلّة «**كريتيكل سوسيولوجي**».
S. Sinha et R. Varma, «Marxism and postcolonial theory. What's left of the debate?», **Critical Sociology**, vol. 43, n° 4-5, 2017, pp. 545-558.

للمركزيّـة الأوروبيّـة (من خلال إظهار كيف أنّ هذا الأخير برَّر اسـتعمار الهند) أسهمت إلى حدّ كبير في تفاقُم التوتّرات بين الإخوة الأعداء في اليسار العالَمي[13].

وأخيراً، ودائماً في إطار التحليل الموجَز لأطروحات **الاستشـراق**، الذي يُسـاعد في فهْم قضايا هذا الكِتاب، يُمكننا اسـتخلاص مسـتوى ثالث من القراءة: بقدر ما يسعى الكِتاب لأن يَبرز كتحليل موضوعي لعلاقات الهَيمَنة التي يمارسها الغرب على جيرانه، باستطاعتنا كذلك اعتبار طرح سـعيد على أنّه لحظة أخذ الكلام مجدَّداً من طرف جميع أولئك الذين قـام الغـرب بالذّات بإقفـال باب التعبير في وجههم. هناك شـكل من أشـكال التناقض الإبداعي يسـود بالفعل في هذا الكِتاب، لأنّ سـعيد من خلال تحليله الدقيق لكيفيّة تحويل الاستشـراق للشـخص الشرقي إلى كائن صامت، يكسـر هو بالتحديد وتيرة هذا الصمت. فالحديث عن مَنع المُستعمَر من الكلام يتيح بصورة مُعاكِسة إفساح المجال أمامه بالتعبيـر. مـن أكثـر تحليلات كِتاب **الاستشـراق** دلالة، مـن وجهة النظر هذه، هي على الأرجح تلك الصفحات التي كرَّسها فلوبير للقائه بالغانية المصريّة كشـك هانم. فهذا المقطع الذي يُسـهِم بقوّة في بناء فكرة ثابتة استشـراقيّة كلاسـيكيّة (الشـهوانيّة الشـرقيّة)، يعمل على محو منهجي لفردانيّة امرأة مُسلمة من قِبل رجل أوروبي:

«هـذه الوقائـع التاريخيّة للهَيمنة تسـمح لـ [فلوبير] ليس بتملّك كشـك

---

(13) كولجا ليندنر، «المركزيّة الأوروبيّة لدى ماركس»،
Kolja Lindner, «L'eurocentrisme de Marx. Pour un dialogue du débat marxien avec les études postcoloniales», **Actuel Marx**, n° 48, 2010, pp. 106-128.

هانم جسـديّاً فحسـب، وإنّما بأن يتحدّث باسـمها، ليقول مـا الذي يجعل منها امرأة شرقيّة بشكلٍ نموذجي».

ويختم سعيد:

«أطروحتـي هـي أنّ موقـف الفوقيّة بين فلوبير وكشـك هانم ليس مثالاً معـزولاً. يُمكـن أن يكون بمنزلة نمـوذج أوّلي لتوازن القوى بين الشـرق والغرب، وللخطاب حول الشرق الذي سمح به هذا الخلل في التوازن».

هذا ما يفسِّـر كيف أنّ **الاستشـراق** تمكّن من فرْض نفسـه على الفور كنصٍّ تأسيسيّ: من خلال فتحه مجالاً بحثيّاً جديداً (دراسة العمليّات التي أرغمت الشـرقيّين على السـكوت)، أعطى مكانة مميَّزة لصوت مثقّفي مـا بعـد الكولونياليّة، بما يعنـي من تفكيك لهَيمنة الغـرب المعرفيّة. وستنخرط غياتري سبيفاك إلى أبعد الحدود في هذا النَّوع الجديد من التوجّه الفكري، مع الإشارة إلى ما يحوط به من التباسات.

سياسات المفكِّر ما بعد الكولونيالي

تشـير التحليلات السـابقة إلى أنّ مَسـار سـعيد وكِتابته لِـ **الاستشراق** يندرجـان فـي خلفيّـة سياسـيّة عميقة. فـي الواقع، كان سـعيد واحداً من كبار مفكّري القضيّة الفلسـطينيّة. كمـا أنّه كان مثقّفاً مُلتزِماً، في الولايات المتّحدة ومن ثمّ على مستوى العالَم، وقد نجح في التوفيق بين الاعتراف الأكاديمي والكفاءة السياسيّة، وفقاً لنموذج تمّت بلورته فـي الأصل في أواخر القرن التاسـع عشـر في فرنسـا[14]. وهكذا، فإن

(14) كريسـتوف شـارل ولـوران جانبيـار، **الحياة الثقافيّة فـي فرنسـا**. مـن أجـل إضـاءة حديثـة علـى أعمـال وأبحـاث تتعلّـق بهـذه المسـائل، أنظـر فريديريـك مالتونـي وجيـزال سـابيرو، «التـزام المثقّفيـن. آفـاق جديـدة»،

C. Charle et L. Jeanpierre, **La Vie intellectuelle en France**, 2 tomes, Paris, Le

مقالاته كانت تُنشر بشكل مُنتظَم باللّغة العربيّة في جريدة «**الحياة**»، وباللّغة الإنكليزيّة في «**النيويورك تايمز**» و«**الغارديان**»، وأيضاً باللّغة الفرنسيّة في «**الموند ديبلوماتيك**». على خلاف المثقّفين الأميركيّين الآخرين (على سبيل المثال، تشومسكي، الذي كان مقرّباً منه)، لم يرغب سعيد في التفريق بين نشاطه العِلمي والتزامه السياسي. وبعيداً عن التقوقع والاكتفاء بما قدّمه الاستشراق الإنكليزي والفرنسي في القرن التاسع عشر، فإنّ كِتاب **الاستشراق**، على سبيل المثال، يَنكبُّ على أحداثٍ محدَّدة جدّاً، ونصوص أو شخصيّات طَبعت السياسة الخارجيّة الأميركيّة في الستينيّات والسبعينيّات من القرن الماضي (سَعت المقدّمات السابقة، كما أشرنا، إلى إقامة الصلة مع التاريخ الحديث: حرب الخليج، أحداث 11 أيلول (سبتمبر) 2001، احتلال أفغانستان...إلخ). في الجزء الأخير من الكِتاب الذي يحمل عنوان «الاستشراق الآن»، يُشير بالتأكيد إلى تطوُّر تمثيل العالَم العربي في الولايات المتّحدة بعد 1967 و1973؛ ولكنّه يذكر أيضاً هنري كيسنجر وبرنارد لويس، المتخصّص في الشرق الأوسط في جامعة برنستون، والمقرَّب من المُحافظين الجُدد (الذي يُعتبر في كثير من الأحيان صاحب فضل نظراً لدَوره في اختراع مفهوم «صراع الحضارات» الذي بلورَ نظريّته صموئيل هنتنغتون في وقتٍ لاحق)، والذي وقف في تلك الفترة إلى جانب اليمين الإسرائيلي. بعبارة أخرى، فإنّ **الاستشراق** يضجّ بالأحداث السياسيّة الرّاهنة للنزاع بين اسرائيل وجيرانها العرب، والفلسطينيّين في المقام الأوّل.

Seuil, 2016; Frédérique Matonti et Gisèle Sapiro, «L'engagement des intellectuels. Nouvelles perspectives», **Actes de la recherche en sciences sociales**, n° 176-177, 2009, pp. 4-7.

ومـع ذلـك، ما زال يتعيَّـن تحديد كيـف أنّ هذه الاعتبارات السياسـيّة تلاقـت مع طروحات محض ثقافيّة. لقد تسـنّى لنـا بالفعل أن نرى مع المثقّفين الكونفوشيوسيّين إلى أيّ مدى كانت التزاماتهم السياسيّة بعيدة عن أن تكون مباشرة وواضحة، إذ احتفظت كِتاباتهم بهامشٍ من الاسـتقلاليّة المتصلّبة، حتّى عندما كانوا جزءاً من بَرامج أو مشـروعات تنفَّذ بطلب مباشـر من الدول الآسـيويّة. في حالة سـعيد ومثقّفي ما بعد الكولونياليّة، لا يُمكننا كذلك فهْم التداخل بين السياسي والنظري إلّا مـن خـلال التنبّه إلى تعقيـد العلاقات التي يقيمانهـا، أي من خلال التخلّي عن فكرة أنّ أحد العاملَين هو مجرّد تطابُق مع الآخر.

تُعتبر الصعوبة مُضاعَفة عند سعيد، لأنّ هذا الأخير عبَّر بشكلٍ مُستفيض عـن أسـباب التزامـه. فالمُقابـلات العديـدة التـي أعطاهـا حـول هذا الموضـوع، أو الاعترافات ذات الطابع البيوغرافي، أو الجهود المبذولة للتنظير لمَوقفه الخاصّ، أَنتجت نظرة مُتماسكة للعوامل التي أوصلت أكاديميّـاً عاديّـاً لأن يُصبح واحداً من الأصوات العالميّة الناطقة باسـم الشـعوب المحرَّرة من الاسـتعمار. في هذه الرواية، قامت حرب العام 1967 بـدَورٍ مركزيٍّ، بحيث إنّها شـكّلت نقطة التحـوّل التي دفعت بهذا الفلسـطيني المُقيـم منذ زمن طويل في الولايـات المتّحدة لأن يجدِّد التزامه بقضايا الشـرق الأوسـط. لكنّ هذا التفسـير، وإن كان لا يخلو مـن الدقّة، فهو يحجب أمـوراً عديدة أخرى. إنّه لا يوضح كيف حدث هذا التسـييس بالضبط، ولا يبيّن إلّا بصورة غير وافية الطريقة التي أَدخلت نِتاج سـعيد في هذه المنظومة. لذا من الضروري النَّظر مرّة أخرى في هذه المسألة، وبشكلٍ مُخالف أحياناً لما قاله سعيد، لكي نقدّر بشكل أفضل السياق السياسي الذي تدرَّج فيه.

من المسلّم به أنّ سعيد، وحتّى العام 1967، كان أستاذاً كلاسيكيّاً للأدب، على الرّغم من أنّ اختياره كونراد كموضوع لدراسته لم يكُن بريئاً تماماً. ومع ذلك لم يجعله هذا العمل يلفت الانتباه كناقدٍ متميّز. وبعد قبوله للتدريس في العام 1963 في قسم الأدب الإنكليزي والمُقارن في جامعة كولومبيا، لم يتّسم مَساره المهني فيها بأيّ شكلٍ من أشكال الالتزام السياسي، على الأقلّ بصورة مباشرة. وهو يصرّح بهذا الخصوص:

«لمّا لم يكُن هناك أيّ نشاط سياسي على صلة بالعالَم العربي، فإنّ كلّ اهتماماتي التعليميّة والبحثيّة، والتي هي كلاسيكيّة على الرّغم من خروجها قليلاً عن التقليد، بقيت مُتوافقة مع المعايير القائمة»[15].

وفي رواية السيرة نفسها، يؤكّد أنّ حرب العام 1967 هي التي ستشكّل «نقطة التحوّل الرئيسة» في حياته. هذا الأمر يبدو كذلك واضحاً في **مذكّراته**: «لم أعُد الشخص نفسه بعد 1967؛ أعادتني صدمة الحرب إلى حيث بدأ كلّ شيء»[16]. ففي الوقت الذي وصف نفسه بأنّه كان على وشك أن يُصبح «متطبّعاً كليّاً بِطباع الغرب»، يبدو أنّه بدّل فجأة في مَساره، فاقترب من العالَم العربي وانخرطَ بشكلٍ ملحوظ في السياسة. لقد ذكرنا سابقاً حين تكلّمنا على مَساره من الناحية الاجتماعيّة أنّه سافرَ كثيراً إلى الشرق الأوسط بعد حرب حزيران (يونيو) وأنّه كَتب أوّل نصوصه حول هذا الموضوع في ذلك الوقت[17] الذي

---

(15) إ. سعيد، **بين عالمَين**، مرجع سبق ذكره، ص 4.

(16) إ. سعيد، **خارج المكان**، مرجع سبق ذكره، ص 293.

(17) في العام 1968-1969 كَتب **التجربة الفلسطينيّة**، الذي بعد صدوره في أوروبا في العام 1970 سوف تُعاد طباعته لجمهور أميركا الشماليّة من ضمن كِتاب

انخرط فيه أيضاً ضمن الهيئات الممثِّلة سياسـيّاً للشـعب الفلسطيني، كما عمل على التعمُّق في ميدان فقه اللّغة العربيّة.

كانت حرب 1967 حدثاً صادِماً بالنسـبة إلى الثقافة والسياسـة العربيّة. فقـد كانت بمنزلة قطيعة جذريّة بالنسـبة إلى أهل الفكر الذين وجدوا أنفسهم في مُواجهة قضايا ومسائل جديدة تماماً بعد ذلك التاريخ[18]. أمّا بالنسبة إلى السياسة العربيّة، فقد جعلت من النضال ضدّ إسرائيل أحد شـعاراتها على اختلاف مكوّناتها، سواء تلك المُناهِضة للاستعمار، أم الناصريّـة أم البعثيّـة. فالانتصار السـاحق الذي حقَّقـه جيش الدولة العبريّة، من هذا المنظور، وضعَ حدّاً لفترة من التفاؤل سادت إثر طرْد البريطانيّين والفرنسيّين، كما قضى على آمال الفلسطينيّين في العودة إلى أرضهم، بمسـاعدةٍ من الدول العربيّة المُجاوِرة بشكلٍ خاصّ. وقد أشَّـرت هـذا الحرب إلى تزايُـد عزلة هذه الـدول على السـاحة الدوليّة، بقدر ما راح دعمها الإقليمي ينحو باتّجاه تأمين بعض المَصالح الخاصّة. مـن هنـا، لحظَ قرار الأُمم المتّحدة رقـم 242، الذي أَعقب النزاع، هذا التوازن الجديد للقوى من خلال إحالة قضيّة اللّاجئين إلى مُستقبل غير منظور. في هذا السـياق، سافرَ سعيد إلى الأردن ولبنان، في وقتٍ بدا

سياسة التجريد: كِفاح شعب فلسطين لتقرير المصير،

E. Said, **The Politics of Dispossession. The struggle for Palestinian Self-Determination, 1969-1994**, New York, Vintage Books, 1995.

(18) ابراهيـم أبـو ربيـع، **الفكـر العربـي المعاصـر. دراسـات فـي تاريخ الفكـر العربـي لمـا بعـد عـام 1967**؛ إليزابيـت سـوزان كسّـاب، **الفكـر العربـي المعاصـر. دراسـة فـي النقـد الثقافـي المقـارن**،

Ibrahim M. Abu Rabi', **Contemporary Arab Thought. Studies in Post-1967 Arab Intellectual History**, Londres, Pluto, 2004; Elizabeth S. Kassab, **Contemporary Arab Thought. Cultural Critique in Comparative Perspective**, New York, Columbia University Press, 2010.

فيـه مصير الفلسـطينيّين يزداد تعقيـداً ويُفلت من تحت سـيطرتهم. هذا التركيز على النضال من أجل فلسـطين يفسِّـر إلى حدّ ما كيف أنّ سـعيد، «المولود في مدينة القـدس، وكذلك والده، ووالد والده، إلى آخر السلسـلة»[19]، تمكَّن في هذه السنوات من «إعادة اكتشاف» تراثٍ فلسطينيّ كانت حياته في الولايات المتّحدة قد أبقته في الظلّ.

ومع ذلك، فإنّ استحضار مسائل الجغرافيا السياسيّة العالَميّة للإضاءة على تحوّلات تعود إلى مَسـارات فكريّة أو أكاديميّة فريدة لا يُمكن أن يوفِّـر إطـاراً تحليليّاً دقيقـاً بما فيه الكفاية. وكما بيَّـن مانهايم[20] في تحليلاتـه الطليعيّـة، فإنّ تعـرُّض أبناء جيل إلى الحدث التاريخي نفسـه ليـس لـه أيّ قيمـة تفسـيريّة في حـدّ ذاته: لفهْـم كيف يُدخـل التاريخ شـروخاً في العامل الاجتماعي يجـب أن نكون قادرين على الأخذ بعَين الاعتبار المَواقف المختلفة للأفراد والجماعات، والانقسـامات القائمة بينهـم. بعبارة أخرى، يقودنا مانهايم إلى أن نكون مُدركين لحقيقة أنّ حدثـاً مثل حـرب 1967 لوحده لا يُمكن أن يفسِّـر الانعطاف السياسـي لسعيد. وإنّه يجدر بنا أن نُعاين الوضع الاجتماعي لهذا الأخير كي نُحيط بالتفاعلات المحدَّدة مع التاريخ السياسي.

فـي هـذه الحالـة، مـن المُفيد أن نبـدأ من نقطـة غالباً ما تُنسـى في أعمـال سـعيد: تماماً مثل مـا أنّه مثقّف فلسـطيني، فإنّ سـعيد هو مثقّف أميركي، أو إذا شئنا إنّه فلسطيني- أميركي. إنّه من فلسطينيّي

(19) إ. سعيد، **سياسة التجريد**، مرجع سبق ذكره.

(20) كارل مانهايم، **مشكلة الأجيال**،
Karl Mannheim, **Le Problème des générations**, Paris, Armand Colin, 1990 (1928), p. 122.

الشّـتات، وفي الواقع بعيد عن الشـرق الأوسـط، لكنّه يعيش في بلدٍ يقوم بدَورٍ رئيس في ما يعود إلى حلّ النزاع الذي يمزّقه من الداخل. «فالدبلوماسـيّة المكّوكيّة» التي أرسـاها كيسـنجر في تلك السنوات، إلـى جانـب رفض الاتّحاد السـوفياتي الحفاظ على علاقات دبلوماسـيّة مع إسـرائيل، أدّى على حدّ قول أنور السـادات، إلى «إمساك الولايات المتّحدة بتسـعة وتسعين في المئة من الأوراق»[21]. هكذا، مرّة أخرى، فإنّ سعيد المُنتمي في آن إلى خارج المَركز وإلى داخله، وَجَد للمُفارَقة نفسَـه، بحُكم ابتعاده بالذّات عن مَركز النضال السياسـي الفلسطيني، أحـد المثقّفين القلائـل المؤيّدين للقضيّـة الفلسـطينيّة والقادِر على التأثيـر فـي الرأي العامّ المثقّف والشـعبي للبلد الـذي كان حينها في قلب التسـوية الدبلوماسـيّة للقضيّة، والذي كان فـي طريقه لأن يُصبح الحليـف الرئيـس للدولة العبريّة في المنطقـة. أضف إلى ذلك أنّ حرب حزيران (يونيو) 1967، شـكّلت في فرنسـا، الحليف التقليدي لإسـرائيل وموزّد الأسـلحة الرئيس لها، انقلاباً في التحالُفات تطبيقاً للسياسـة العربيّة الجديدة التي أرسـاها الجنرال ديغول. هكذا آل هذا الدَّور إلى الولايات المتّحدة، التي افتتحت سياسة خارجيّة أميركيّة ثابتة، لم تَخضع لإعـادة نظر حتّى اليوم. كان لهذا الالتزام بالنسـبة إلى سـعيد تأثيرات ملموسة للغاية، إذ وضعه التعاطف الشعبي مع إسرائيل في الولايات المتّحـدة فـي مَوقف معزول وعرَّضـه لهَجمات مُختلفة. وأقسـى هذه الهجمـات - عندما تعرّض مَكتبه في جامعة كولومبيا للتخريب، وعندما

(21) جايمس غيلفن، **الصراع الإسرائيلي - الفلسطيني. مئة عام من الحرب**،
James L. Gelvin, **The Israel-Palestine Conflict. One Hundred Years of War**, New York, Cambridge University Press, 2005.

تمّ تشويه سمعته من الصحافة («البروفسور إرهاب» ، «رجل عرفات») - لـم تحـدث إلّا بعـد صدور كِتاب **الاستشـراق**، حين دفعـه التزامه إلى التخاصُم مع داعميه في الحزب الديمقراطي الأميركي، كما مع منظّمة التحرير الفلسطينيّة بقيادة ياسر عرفات.

هكـذا، لا يُمكننـا أن ننسـى «العزلـة السياسـيّة» التي عاشـها سـعيد فـي نِضالـه مـن أجل فلسـطين، فـي سـاحة سياسـيّة أميركيّـة تتميّز بضعف الهيئات، المؤسّسـيّة أو الخاصّة، الدّاعمة للجانب الفلسـطيني. ومهما كانت مرموقة أسـماء مثل تشومسـكي Chomsky وبارينبويم Barenboim، فـإنّ تأثيـر هؤلاء يبقى محدوداً جدّاً، ولا يُمكننا أن نتخيّل أنّه يتجاوز النطاق المحدود للأوساط الراديكاليّة و/أو المثقّفة. تمكّن سـعيد من بناء واسـتخدام رأس مال اجتماعي تمدَّد بشـكلٍ ملحوظ داخـل الفضاءات الأكاديميّة والفكريّـة. فكوزموبوليّته وثقافته اللّافتة، فضلاً عن الجاذبيّة الخاصّة التي يشهد عليها كلّ الأشخاص الذين التقوه، سـاعدته بالتأكيد على إقامة شـبكات وروابط لا يُمكن أن يدّعي نسجها إلّا القليـل مـن المثقّفيـن الأميركيّيـن الآخريـن. لكـنّ الحقيقة تبقى أنّ هـذه الشـبكات، وبحُكم الوقع الضعيف للخطـاب العامّ للمفكّرين النقديّين في الولايات المتّحدة، ليس لها سـوى وزن سياسي محدود. ومن هنا التناقض بين ما يمثّله سـعيد كمفكّرٍ مُعترف به في السـاحة الأكاديميّة، والعزلة التي عاناها في الساحة السياسيّة.

استثمارات وتقلّبات أكاديميّة

مع ذلك، يبقى هناك لغز في سـياق الأسـئلة التـي تهمّنا هنا: إذا كان العـام 1967 يشـكّل نقطة تحوّل على هذا القدر مـن الأهميّة، على حدّ

قول سعيد، كيف نفسّر مرور أكثر من عشر سنوات قبل أن يُصدر كِتابه **الاستشراق**؟ كيف نفسّر، على الرّغم من المقالات القليلة التي أتينا على ذكرها، أنّ سعيد واصلَ الانصراف بشكلٍ أساسي إلى القضايا الأكاديميّة حتّـى أواخر السـبعينيّات، ولم تُلامس اهتماماتـه الأدبيّة القضايا التي تهمّ العالَم العربي خلال تلك السـنوات نفسـها؟ تُظهـر البيبليوغرافيا المشـروحة التي أعدّتها ياسـمين رمضان[22] لأعمال سـعيد، استمراراً واضحاً لاهتماماته المُطابقة للأعراف الأكاديميّة السائدة، والتي توّجها صـدور **بدايات: القصد والمنهج** فـي العام 1975، الذي يُعتبر واحداً من أفضـل أعمالـه في تلك المرحلـة الأدبيّة. لقد كان العـام 1967 بالتأكيد «نقطة تحوّل رئيسـة»؛ ومع ذلك، فقد احتاج سـعيد إلى أكثر من عشر سـنوات كي يبلور، مع إصداره كِتاب **الاستشـراق**، الوسيلة التي تمكّنه من المواءمة والتوفيق بين تنشـئته التخصّصيّة والتزاماته المستجدّة. لا بدّ إذاً من أن يكون أمرٌ ما قد حدث بين حرب حزيران (يونيو) وصدور كِتابـه، وهـو الذي جعل منه الناطق باسـم عوالِم ما بعد الاسـتعمار. لفهـم ذلـك، لا بدّ لنا موقّتاً من أن نضع التاريخ السياسـي جانباً ونركّز اهتمامنا على تركيبة الوسط الأكاديمي الأميركي. وهنا مرّة أخرى، من خـلال نظرنا إلى سـعيد كأكاديمي أميركي - وليس كمفكّر فلسـطيني فقط - يُمكننا أن نفهم كيف كان **الاستشراق** مُمكناً.

هنا أيضاً تشـكّل المقارنة مع مفكّري الكونفوشيوسيّة إضاءة مفيدة. نحـن نذكـر أن هـؤلاء في الفتـرة الأولى مـن حياتهم المهنيّـة، ظلّوا

(22) ياسمين رمضان، «دليل بيبليوغرافي لإدوارد سعيد»،
Yasmine Ramadan, «A bibliographical guide to Edward Said», **Alif**, n° 25, loc. cit., pp. 270-288.

أكاديميّيـن كلاسـيكيّين؛ كانـوا من أصحـاب الاختصاص في الفلسـفة الصينيّـة، إلّا أنّهم قرّروا في وقـت لاحق التحوّل إلى مفكّرين ملتزمين بإحياء الكونفوشيوسـيّة. هذا التوجّه المهم نسـبياً في بلورة مشاريع أكاديميّة وسياسـيّة جديدة للكونفوشيوسـيين يلقى تفسـيره إلى حدّ ما من خلال تاريخ سياسـي خاص بآسـيا في سـبعينيات القرن الماضي (يتعلّق بانخراطها السريع في عمليّة الحداثة)، ومن خلال التداولات عبر الوطنيّـة التـي انتظمت فيهـا. ولكنّ هذا التوجّه الجديد ارتبَط بشـكلٍ حاسِـم كذلـك بالاعتـراف الذي لقيـه هـؤلاء الأكاديميّون الآسـيويّون في الوسـط الجامعي الأميركي. فلأنّ هذا الأخير قد شـهد تحوّلاً لجهة إفسـاحه في المَجال لمسـألة التنوّع الثقافي، ولأنّه تبيّن أهميّة إعادة تشـكّل عِلم الصينيّات الذي يتيح له الانفتاح على دراسـة جديدة لآسـيا الحديثـة، فقـد ذهـب باتّجاه تثبيـت مَوقـع مفكّري الكونفوشيوسـيّة وإتاحة المَجال أمامهم لكي يُنجزوا مشروعهم بنجاح.

شهدَ مَسار سعيد المهني تطوّراً مُشابهاً. فمِن أستاذ للأدب المُقارن، صاحـب اهتمامـات مُتطابقـة مـع النهـج العـامّ، أصبـح بالتأكيـد الأبّ المؤسِّس للدراسات ما بعد الكولونياليّة، بعد الاضطرابات العنيفة التي هزّت الشرق الأوسط والاتّصالات التي قام بها هناك (الرحلات المُنتظمة التي قام بها سعيد إلى بيروت أو عمّان، منذ أوائل السبعينيّات، تلتقي بجوانب عديدة مع الرحلات التي قام بها الكونفوشيوسيّون الأميركيّون من وإلى سنغافورة في الفترة نفسها). لكنّه لم يستطع تأمين أساسٍ متيـن لمشـروعه النقدي، وإعطاءه البُعد العالَمـي الذي رأيناه، إلّا لأنّه وجدَ في الفضاء الأكاديمي الأميركي الوسائل التي تمكّنه من ذلك.

بعكـس مـا يعتقده بعضهم إلى حدّ ما، وحتّـى لو أدّى ذلك إلى المسّ بالأسـطورة المتعلّقة براديكاليّة سعيد، يُمكننا أن نفهم بشكلٍ أفضل لمـاذا أتى صدور كِتاب **الاستشـراق** فـي نهاية السـبعينيّات، إذا تتبّعنا مَسـار مؤلِّفه في ميدان الدراسات الأدبيّة الأميركيّة، والمَوقع الرمزي الـذي حقّقـه فيه بشـكلٍ مُتصاعد. في العـام 1977، شـغلَ في الواقع مَناصب أكاديميّة ثابتة ومُعترفاً بها؛ فهو حصلَ على لقب أسـتاذ اللّغة الإنكليزيّـة والأدب المُقـارن وأسـتاذ فـي مؤسّسـة أولـد دومينيـون للعلوم الإنسـانيّة في كولومبيا. كما نال عدداً من الجوائز بعد نشْـره كِتـاب **بدايـات**، ولجـودة تعليمه. باختصار، تمكّن سـعيد مـن أن يُصبح مفكّـراً صاحب مَوقع في مجال النقد لأنّه بالتحديد حصل على الاعتراف المؤسّسـي مـن واحـدة مـن أكبـر الجامعات على السـاحل الشـرقي للولايات المتّحدة.

لكي نقدِّر بشـكلٍ أفضل كيف أمكن الجمْع بين التكريس والراديكاليّة، يُمكننا بشكلٍ أدقّ تتبُّع مَسار سعيد على ثلاثة مستويات. أوّلاً وقبل كلّ شـيء، من خلال قبوله بين أعضاء هيئتها التدريسـيّة المُتفرّغين، أمّنت لـه جامعة كولومبيا الأمن المؤسّسـاتي والمادّي الضـروري لمُواصلة التـزامٍ محفوف بشـيء من المَخاطر. تعرَّض مكتب سـعيد للتكسـير، وهُـدِّد مـرّات عـدّة، وكان عِرضة لحملات تشـهير، بحيث قـام مؤرّخون مزعومـون بنبش سـجلّات قديمـة واقتطاع فقرات مبتورة للتشـكيك بجذور عائلته الفلسـطينيّة، كما تعرَّض للهجوم بسـبب دعمه المزعوم للإرهاب ولعرفات (على الرّغم من أنّه كان دائماً يدين الإرهاب وتربطه بعرفات علاقات معقّدة، ما لبثت أن سـاءت بشـكلٍ واضح). إلّا أنّه في هذه المحطّات المشـوبة بالعنف الجسدي والرمزي، كان بوسع سعيد

أن يعتمد على الدعم الثابت لجامعة كولومبيا؛ من هنا، تمّ تجاهُل المُطالبات المتكرّرة لإقالته، وجدَّدت المؤسّسة ثقتها به في الوقت نفسه الذي كانت تتيح له الاستمرار في مَواقفه.

ثانياً، لم تقدِّم له جامعة كولومبيا الأمن الذي توفّره أيّ مؤسّسة جامعيّة فحسب، وإنّما ذاك الأمن المُرتبط بأعرق المؤسّسات في الولايات المتّحدة. هنا مرّة أخرى، فإنّ التشابه مع الكونفوشيوسيّين جدير بالملاحظة، لأنّنا نذكر أنّ هؤلاء درسوا ودرَّسوا في الجامعات الكبرى في الساحل الشرقي. من المؤكَّد أنّ خطاب ما بعد الكولونياليّة المُناهض للهَيمنة هو نِتاج أولئك الذين وضعهم التاريخ في مَوقع المُهيمَن عليهم. لكنّه كان، في البداية على الأقلّ، مُرتبِطاً بأكثر المؤسّسات الجامعيّة نفوذاً في البلد الموجود في قلب النظام العالَمي، حيث قدَّمت هذه المؤسّسات، من خلال مزيجٍ من الاهتمام والالتزام السياسي، الأرضيّة الضروريّة لتطوّر هذا الخطاب. بالنسبة إلى سعيد، لم يكُن الأمر يرتبط بالقدرة على الكلام فحسب، وإنّما بإمكانيّة إسماع صوته، إذ إنّ كلام المهمَّشين والمَحكومين لا يتمتّع بالوزن نفسه عندما ينطلق من منصّات هامشيّة (ويُمكن تجاهله بسهولة) أو عندما يحظى بضمانة أكثر المؤسّسات شرعيّة. وذلك كان انتقاداً متكرّراً يوجَّه إلى منظّري ما بعد الكولونياليّة الأميركيّين على أنّهم في مَوقعٍ مُناقضٍ للشعوب التي يزعمون التكلّم باسمها[23]. ولكنّ هذا

(23) تيم براتّان، «رشدي، الإسلام، والنقد ما بعد الكولونيالي»؛ بينيتا بارّي، «مشكلات في النظريّات الحاليّة للخطاب الاستعماري». هنا أيضاً يَجمع مقال أ. ديرليك «هالة ما بعد الكولونياليّة» قسماً كبيراً من الانتقادات الموجّهة لمفكّري ما بعد الكولونياليّة «الذين يحتلّون مناصب عالية الأجر ومرموقة جدّاً [...] في جامعات كولومبيا وبرنستون وديوك» (ص 343).

الانتقاد يتجاهل مسـألة السياسـة الفعّالة للخطابـات النقديّة وكذلك مسألة الظروف التاريخيّة التي بُنيت فيها هذه الخطابات في الواقع.

لكنْ هناك أكثر من ذلك في علاقة سـعيد بجامعة كولومبيا والوسـط الجامعي الأميركي. لأنّه إذا كان سـعيد لم يسـتطع كِتابة **الاستشـراق** إلّا بالاعتماد على مَوارِد النظام الأكاديمي الأميركي، فإنّ كِتابه أسـهَم في الوقت نفسه في تطوُّر هذا النظام بالذّات. اندرج كِتاب **الاستشراق** من ضمن عمليّة تحوُّل في الأوسـاط الجامعيّة والتي أسـهَم بطريقته الخاصّة في توسُّـع مداها طوال فترة السبعينيّات والثمانينيّات، تماماً كما أَسهم في إنتاج هذه التحوّلات. ليس من الضروري العودة إلى هذه العمليّـة التـي وصفناها جزئيّاً في الفصل الأوّل من هذا الكِتاب. وإنّما لا بـدّ مـن التذكير فقط كيف تمَّت مُقارَبة مسـألة الاندماج السياسـي للأقليّـات فـي السـتينيّات من القـرن الماضي من خـلال اندماجها في نظامٍ أكاديمي كانت قد اسـتُبعدت عنه إلى حدّ كبير. ولكن، إزاء فشـل هذا المشـروع وتطـرُّف الطلّاب المُنحدرين من هـذه الأقليّات بالذّات، انطلقـت حركـة مهمّة تقوم علـى إعادة النَّظر في المَناهج التدريسـيّة بحيث تعكس تنوُّع المجتمع الأميركي الذي، من خلال اكتشافه لجذوره غيـر الأوروبيّـة، هدفَ إلى إدراج نصوصٍ تعود إلـى حضارات غير مُنتمية إلـى الغـرب. تركَّزت هذه الحركة بادئ الأمر فـي الجامعات الكبرى في البلاد. لم تكُن هذه المؤسّسـات تمتلك الوسائل الماليّة فقط، ولكنّ معنـى هـذا المشـروع ونجاحه بالـذّات كان يفترض أن يتمّ اسـتقبال

Tim Brennan, «Rushdie, islam, and postcolonial criticism», **Social Text**, n° 31-32, 1992, pp. 271-276; Benita Parry, «Problems in current theories of colonial discourse», **Oxford Literary Review**, vol. 9, n° 1-2, 1987, pp. 27-58.

طـلّاب الأقليّـات على وجـه التحديد حيث توجد السـلطة التــي لم تكُن بمُتناولهم حتّى هذا التاريخ. فضلاً عن الالتزام السياسي اللّيبرالي، فإنّ عامـل المصلحـة هـو أيضاً الذي قاد هـذه الجامعات إلــى الانفتاح على الأقليّات، لأنّها بذلك كانت تأمل في الوقوف بوجه الانتقادات الموجَّهة إليهـا بأنّهـا تُعيـد إنتـاج سـلطة النّخـب البيضـاء. تلك بعض الأسـباب الكامنة وراء ارتباط مصير ما بعد الكولونياليّة في الأساس بالجامعات الأميركيّة الكبرى.

فـي جامعـة كولومبيـا حيـث كان يـدرِّس سـعيد، تولّـى المُفكّـر الكونفوشيوسـي دي باري De Bary عمليّة تنسـيق الجهود الرامية إلى فتـح البرامج على التقاليـد غير الغربيّة، وقد كان هذا المترجم الدؤوب مؤهّـلاً تماماً لذلك، وهو المشـهود له بليبراليّته السياسـيّة والتزامه بالاعتراف بالتنوّعِ الإنساني. وكِتاب **الاستشراق** هو إحدى محصّلات عمليّة التعدديّة المَعرفيّة هذه، وهو يجسِّد تماماً الرغبة في التوصّل إلى فهمٍ أفضل للثقافات الأخرى (أكّد سعيد على سبيل المثال، بدءاً من مقدّمة الكِتـاب، أنّـه «قد تكون من أكثر المهمّـات أهميّة على الإطلاق القيام بدراسـات حول البدائل المُعاصِرة (المُمكنة) للاستشـراق، والتساؤل: كيف نسـتطيع أن ندرس ثقافات وشـعوباً أخرى من منظور تحرّري، أو لا قمعـي، أو لا تلاعبـي»). ولذلك، فإنّ الكِتاب سـوف يَندرج من ضمن اسـتمراريّة عمليّة كان آخرون قد أطلقوها، إلّا أنّه مع ذلك سيُسـهم بشـدّة في تعزيزها، إذ إنّه من خلال أطروحته النظريّة وسـعيه لتقديم وصفٍ شـامل للعلاقة بين الغرب ومُختلف جيرانه، سـوف يحدِّد شروط النقـاش على المدى الطويل. بالطبـع، كلّ أولئك الذين كانوا يعملون فـي الوقت نفسـه من أجل تغيير النظرة العِلميّـة الغربيّة لم يوافقوا

سعيد في وجهة نظره، لكنّهم جميعاً سيجدون أنفسهم مُلزمين عمليّاً لأن يحدِّدوا مَوقفهم انطلاقاً من طروحاته.

ومع ذلك، فإنّ التطابُق بين ما أنجزه سعيد والتغييرات العامّة التي كانت تُطاول في الوقت نفسه الجامعات الأميركيّة لا يعني أنّه يُمكن إرجاع نشأة **الاستشراق** بالضبط إلى العوامل نفسها التي سمحت، على سبيل المثال، للكونفوشيوسيّة الجديدة بأن تشقّ طريقها. فالانتماء إلى اختصاصات مُختلفة كان حاسِماً بشكلٍ خاصّ، وبوسعنا الاعتقاد أنّ جزءاً كبيراً من الاختلافات في مُقارَبة هؤلاء المثقّفين النقديّة، سواء في الشكل أم في المضمون، ينبع في الأساس من أنّ بعضاً منهم كانوا فلاسفة، وبعضهم الآخر من الأدباء أو المؤرّخين. كان سعيد، كما ذكرنا، متخصّصاً في الأدب المُقارن، وهو اختصاص كان محكوماً عليه في السبعينيّات لأن يتكيّف فجأة مع نمطٍ أكاديميّ جديد. ففي سياق «اقتصاد المَعرفة» الذي فرَض نفسه، وارتفاع رسوم التعليم الجامعي بشكلٍ ملحوظ، فَقدت الدراسات الأدبيّة من مركزيّتها السابقة لمصلحة مقرّرات تدريسيّة أقلّ اعتباراً وإنّما أكثر مردوداً من الناحية الاقتصاديّة. ونتيجة لذلك، كان لا بدّ للدراسات الأدبيّة من أن تتقمّص أشكالاً جديدة لمُواصلة اجتذاب الطلّاب. وللمُفارَقة، سوف تُساعد الجهود الرامية إلى تعزيز الثقافات والتقاليد غير الغربيّة في إنجاز هذه المهمّة[24]. هذا ما مكّن الدراسات الأدبيّة من إعداد مَناهج دراسيّة جديدة حيث انفتحت كلاسيكيّات الأدب باللّغة الإنكليزيّة (واللّغات الأوروبيّة

---

(24) كريستوفر لوس، **بين المُواطنين والدولة. سياسة التعليم العالي الأميركي في القرن العشرين**،

Christopher P. Loss, **Between Citizens and the State. The Politics of American Higher Education in the 20th Century**, Princeton, Princeton University Press, 2011.

الرئيسة) على آداب أخرى (حتّى في الأقسام العريقة، مثل قسم الأدب الفرنسي، كان هناك انفتاح على نماذج فرنكوفونيّة كاريبيّة أو أفريقيّة أو مَغاربيّـة). هنـا مرّة أخـرى، يأتي صدور **الاستشـراق** في لحظة خاصّة جـدّاً من التحوّلات الحاصلة في الجامعـات الأميركيّة. فالهجوم العنيف الذي شـنّه سـعيد على الأدب الأوروبي (المُتَّهـم بالعنصريّة على نِطاقٍ واسـع وبالتواطؤ مع المشروع الاستعماري) هو أيضاً مُحاولة لإعادة إدماج هذا الأدب في سياقات أخرى، وبالتالي استكمال انعطاف مَسار الدراسـات الإنسـانويّة المهدَّدة التي بقيَ سعيد، وللمُفارقة كما رأينا، متعلّقـاً بها. بهـذا المنحى أيضاً، يُمكـن اعتبار سـعيد كمفكِّر للتحوّل، أي أنّـه يمتلك القـدرة على تحريك وجهات النّظر الأكثر رسـوخاً وإنتاج مفهوميّـات جديـدة، مـن ضمن إطارٍ تخصّصي أَسـهم بشـكلٍ كبير في تحريك حدوده الرمزيّة.

وهكذا، فإنّ التذكير بأنّ إدوارد سـعيد كان أكاديميّاً أميركيّاً ومتخصِّصاً فـي الأدب يسـمح لنا بإعادة تقييم نشـأة أهـمّ إنجازاتـه الفكريّة من خـلال تجنُّـب إرجاعـه إلـى مَوقف مفكِّر فلسـطيني مـن الشـتات تأثّر بتداعيـات حـرب حزيـران (يونيو) 1967 فحسـب. وحده هـذا التنبّه لبنية الفضاء الأكاديمي الأميركي وما شهده من تطوّرات يتيح لنا في الواقع أن نفهـم خصوصيّـة النقد الذي مارسـه سـعيد: لماذا تركَّـز نقده إلى هـذا الحدّ علـى مفهوم الخطاب (وليـس على حقائق ماديّـة أكثر مثل الاقتصاد أو السياسة) ولماذا، أيضاً، احتلّت فيه الموادّ النصيّة والأدبيّة مَكانـاً أكبـر بكثير ممّا هو الحـال في نصوص نقديّة أخـرى. ولكنّ هذا كلّـه لا يعنـي البتّـة أنّه لم يكُن هناك تأثير للتجربة الشـخصيّة لسـعيد، ولوضعه الذي لا يحسـد عليه كفرد مضطرّ دوماً للتنقّل «والأسـى الذي

ينتابه لكونه بلا وطن، ولا مكان يعود إليه، ولا يتمتّع بالحماية من أيّ سلطة وطنيّة، أو أيّ مؤسَّسة»[25]. من الواضح أنّ هذه العوامل كانت حاسِمة؛ لكنّ السياق الاجتماعي والفكري في السبعينيّات هو وحده الذي أعطاها الصيغة النقديّة الخاصّة التي تبلورت في **الاستشراق**، والذي أتاح لها الاستفادة من الصدى العالَمي الذي توفّره الجامعات الأميركيّة وتحقيق النجاح الذي شهدناه. تظهر مَفاعيل السياق هذه بوضوح أكبر إذا ما أدرجنا نقد سعيد، كما سنفعل الآن، في إطار التاريخ القديم للنقّاد العرب في مُواجهة العلوم الاستعماريّة، وستكون هذه العودة التاريخيّة مفيدة بشكل خاصّ كي نفهم كيف أنّ **الاستشراق**، الذي عرف كيف يستفيد من خلفيّة مهمّة مُناهِضة للهَيمنة، تمكَّن من تحويل مَسار التوقّعات بعمق.

الاستشراق، وريث الفكر العالَمثالثيّ؟

كما رأينا، كان **الاستشراق** محصّلة المَسارات السياسيّة والفكريّة الخاصّة بالمجتمع الأميركي، الذي كان سعيد ينتمي إليه، وإن يكُن بطريقة تقوم على التعارُض. ولكنْ بقدر ما يَندرج الكِتاب في هذا السياق الأميركي، فإنّه يتّصل بتقليدٍ نقديّ آخر، عربي أو حتّى إسلامي، صيغت معظم نصوصه في سياق تصفية الاستعمار والتأكيد على الحركة العالَمثالثيّة. كان سعيد ومفكّرو ما بعد الكولونياليّة في الواقع الورثة البعيدين لمشروعات إنهاء الاستعمار العِلميّة التي شهدت في الخمسينيّات والستينيّات انخراط المثقّفين في البلدان التي تحرّرت حديثاً من الاستعمار في ورشة كبيرة تقوم على إعادة

(25) إ. سعيد، **خارج المكان**، مرجع سبق ذكره، ص 120.

التأسـيس المَعرفيّـة، بهدف التحرُّر من وصاية الجهـاز العِلمي الغربي. على طريقتهم الخاصّة، إذاً، استمرّ مثقّفو ما بعد الكولونياليّة بالعمل النقـدي الذي بدأه آخرون قبـل بضعة عقود. والفكرة هي أكثر طبيعيّة، بحيـث اعترف مفكّرو مـا بعد الكولونياليّة الأميركيّـون بفضل عددٍ من أسلافهم العالَمثالثيّين، وسيُحيلنا كِتاب **الاستشراق**، كما سوف نوضح، إلى عددٍ من شخصيّات هذه الحركة.

مـع ذلـك، فـإنّ الطبيعـة الدقيقـة لهـذه العلاقـة بيـن مثقّفـي التيّار العالَمثالثي ومثقّفي ما بعد الكولونياليّة هي أبعد من أن تكون بديهيّة. إنّها ليست من المسلّمات، بقدر ما يجب أن تكون موضوع تساؤل[26]. لأنّ مثقّفي ما بعد الكولونياليّة، بقدر ما واصلوا نهج إنهاء الاسـتعمار العِلمـي، فإنّهم قاموا بتعديل أسـاليبه وموضوعاتـه إلى حدّ كبير، إلى درجة أنّ مسـائل بأكملها اعتُبرت مركزيّة فـي التيّارات العالَمثالثيّة في سـتينيّات القـرن الماضي، لم يعُد لها في أفضل الأحوال سـوى مكان هامشـي[27]. مـن هنا يأتـي التفحّص الـذي نقوم بـه الآن للعلاقة بين «الاستشـراق» والمفكّريـن الأوائـل في حركـة إنهاء الاسـتعمار: أين يكمـن التواصل وأين نلحظ الانتقال بيـن هذَين العصرَين من التيّارات

(26) إيمانويـل سـيبود، «مـن «العلـوم الكولونياليّـة» إلـى التسـاؤل مـا بعـد الكولونيالي. إنهـاء الاسـتعمار غيـر المرئي؟».
Emmanuelle Sibeud, «Des «sciences coloniales» au questionnement postcolonial. La décolonisation invisible?», **Revue d'histoire des sciences humaines**, n° 24, 2011, pp. 3-16.

(27) نايل لازاروس، «مدخل للدراسات ما بعد الكولونياليّة».
Neil Lazarus, «Introducing postcolonial studies», in N. Lazarus (dir.), **The Cambridge Companion to Postcolonial Literary Studies**, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 1-16.

النقديّة؟ ما هي التحوّلات التي جرت ولكن أيضاً، وراء التشـابه الظاهر في التساؤلات، ما هي الانزياحات الجذريّة أحياناً التي حدثت؟

أخيراً، لو تجاوزنا التاريخ المبسّـط للأفكار، مَن هُم الأفراد والشـبكات والفضـاءات (الفكريّـة والسياسـيّة) التـي قامت بعمليّـة الانتقال بين الحقبتَيـن العالَمثالثيّـة ومـا بعـد الكولونياليّـة؟ بذلـك، نحـن لا ننوي الشـروع في وصف شـامل لمرحلة من تاريخ إنهاء الاستعمار لأنّ ذلك سيُخرجنا عـن الإطار الـذي حدّدناه لهـذا العمل، ولكنّنا سـوف نقوم بوصف بعض السـمات العامّة فقط، التي من شـأنها أن تجعلنا نفهم علـى نحـو أفضل التحوّل ما بعد الكولونيالـي الذي حدث في ثمانينيّات القـرن الماضـي. إذا مـا تفحّصنا المَراجع التي يشـير إليها سـعيد في **الاستشـراق**، يُمكننـا أن نلحـظ مجموعتَين على الأقلّ مـن المُثقّفين ارتبطـت أسـماؤهم بالاهتـزازات التـي رافقـت إنهاء الاسـتعمار في العالَـم العربي. أوّلاً، المفكّرون المتحـدّرون من العالَم الثالث، الذين تميَّـز مَسـارهم المهني بكونهم باحثين ومثقّفيـن مُلتزمين. هنا تبرز أسماء كلّ من الماركسيّين المصريّين الفرنكوفونيّين أنور عبد الملك وسمير أمين، والفلسـطيني- الأميركي إبراهيم أبو لغد، والباكستاني إقبال أحمد، والمحلِّل النفساني فرانز فانون وهو من أبناء المارتينيك وكان لاجئاً في الجزائر.

فضـلاً عن هـؤلاء، يُحيلنا سـعيد إلى أعمـال أنجزها مفكّـرون غربيّون شـهدوا علـى عمليّات إنهاء الاسـتعمار وسـعوا للتفكير فـي نتائجها العِلميّة، من بينهم مكسيم رودنسون Rodinson، جاك بيرك Berque أو جـان جاك واردينبورغ Waardenburg، الذيـن تناغمت أعمالهم في

موضوع النظرة الغربيّة إلى الإسلام مع الأطروحات السائدة في العالَم الإسـلامي. كان هؤلاء جميعاً في الواقع يتفاعلون بعضهم مع بعض: باسـتثناء فانون (الذي كان صاحب مشـروع أكثر شـمولاً)، كلّهم كانوا يعملـون على العالَـم العربي، وتأثّر تكوينهم الفكـري بعمق بالقضايا التـي سـادت في فتـرة إنهاء الاسـتعمار. فمَن كان منهـم من أصول عربيّة، شاركَ في هذه القضايا ولاسيّما أنّ مصير بلدانهم الأصليّة كان علـى المحـكّ. ومن كان قريبـاً من الحزب الشـيوعي (مثل أمين وعبد الملك ورودنسـون)، كان لأعماله بُعدٌ سياسـي إضافي. لكنّهم جميعاً، كمفكّريـن وباحثين، واجَهوا السـؤال العِلمي نفسـه: كيـف يتكلّمون علـى العالَـم العربـي، في حين أنّ إنهاء الاسـتعمار قضـى على راهنيّة الخطابـات المُختلفـة التـي بلورهـا الأوروبيّون خلال سـيطرتهم على شـمال أفريقيا والشـرق الأوسط؟ لذا كان مُلحّاً استنباط فكرة «إنهاء الاستعمار العِلمي» التي ستكون، من الناحية الفكريّة، المُعادِل لإنهاء الاستعمار السياسي.

تـمّ التعاطي مع هذا الأمر الملحّ على مسـتويات عـدّة، لم تتداخل إلّا جزئيّـاً. بدايـة، تُرجـم ذلك من خلال عـدد من الإنجـازات «الوطنيّة» في البلدان العربيّة بالذات. فما أن نالت هذه الدول استقلالها حتّى أَنشأت جامعـات ومراكـز أبحـاث محليّة، وعملـت على أن تتوافر ظـروف الحدّ الأدنى لتنمية حياة فكريّة خاصّة بها (سياسـيّة وتعليميّة وإعلاميّة، وما إلى ذلك). اختلفت المَسارات بحسب البلدان، على الرّغم من أنّها كانت جميعها تسـعى إلى تحقيق هدفٍ مُماثل نسـبيّاً: إضفاء الطابع الذاتي على العلوم الإنسانيّة، بعد أن كانت في الأصل، نِتاج الحداثة الأوروبيّة

التي كان يروّج لها في العالَم العربي في الحقبات الاستعماريّة[28]. أما المستوى الثاني، وهو ما أشار إليه عدد من الأسماء المذكورة أعلاه، فتمثّل باعتبار مسألة إنهاء الاستعمار العِلمي قضيّة عبر وطنيّة، وهي استقطبت مثقّفين عَرباً في الشتات و/ أو أعضاء في شبكات عِلميّة دوليّة، مثل أولئك الذين يدورون في فلك منظّمة اليونسكو. تعاونَ هؤلاء مع زملائهم الغربيّين، جاعلين من إنهاء الاستعمار العِلمي قضيّة شاملة، التقى حولها مثقّفون عرب حريصون على الترويج لنظرة جديدة لثقافتهم، ومثقّفون أوروبيّون، وجدوا في ضرورة تخطّي وصمة العلوم الاستعماريّة الشرط لإمكانيّة مواصلة دراسة العالَم العربي.

كان هذان التيّاران، وخصوصاً إبّان الانطلاقة الأولى في ستينيّات القرن الماضي، يتفاعلان واحدهما مع الآخر. فالعديد من المفكّرين العرب، الذين شاركوا في بناء المؤسّسات البحثيّة الوطنيّة، تلقّوا تعليمهم في العواصم الاستعماريّة السابقة. وعلاوة على ذلك، استمرَّت هذه العواصم في استقبال الطلّاب والباحثين العرب بعد حصول بلدانهم على الاستقلال (في كثير من الأحيان بأعدادٍ تفوق بكثير ما كانت عليه في الفترة الاستعماريّة)، بموجب اتفاقيّات التعاون الأكاديمي والعِلمي التي تمّ توقيعها في عقب إنهاء الاستعمار. كما أنّ العديد من المفكّرين العرب الذين أخذوا على عاتقهم النهضة العِلميّة الوطنيّة كانوا أيضاً، في الأصل أو بالتوازي، مثقّفين متعدّدي الجنسيّة.

---

(28) لإلقاء نظرة عامّة على قضايا نزع الطابع الغربي عن المَعارف، نسمح لأنفسنا بالإحالة إلى مقال توماس بريسّون، «وجهات النظر الغربيّة وغير الغربيّة في العلوم الاجتماعيّة والسلوكيّة. نزْع الطابع الغربي عن العلوم الاجتماعيّة والسلوكيّة»، من ضمن كِتاب بإشراف جايمس ورايت، **الموسوعة الدوليّة للعلوم الاجتماعيّة والسلوكيّة**،

James D. Wright (dir.), **International Encyclopedia of Social and Behavioral Sciences** (2de édition), tome 25, Oxford, Elsevier, 2015, pp. 541-550.

لكــنّ هــذه التقارُبات لم تكُن كاملــة أبداً. وهي تراجَعت بشــكلٍ خاصّ مــع دخول المشــروعات العِلميّة والأكاديميّة على المســتوى الوطني في أزمة. غالباً، وبفعل النقص في التمويل، دَفعت هذه المشــروعات الثمــن من خلال الإغلاق التعسّــفي الــذي أمرت به الدوائر السياســيّة والفكريّــة فــي العالَــم العربــي. وفــي الوقــت الــذي تمّ فيــه تقليص مســاحات الحريّة التي ســمحت بها الأنظمة، شــقّ العديد من الباحثين والأكاديميّيــن طريقهم إلى الســاحة الدوليّة، ســواء فــي إطار عمليات تعاوُن محدَّدة سَمحت لهم بالاستفادة من ظروف عمل أفضل، أم في بعض الأحيان من خلال اعتماد خيار الهجرة الدائمة هرباً من مسلسلات القمع السياسي.

إذا لــم يكُن الاختلاف تامّاً بين المفكّرين الوطنيّين وعبر الوطنيّين، إلّا أنّه كان مع ذلك ذا مغزى كبير، وهو يوفّر لنا معلومات عن الإشــارات إلى العالَم العربي والإســلامي التي استخدمها سعيد في **الاستشراق**. هذه الإشــارات تعود على وجه الحصــر تقريباً إلى مثقّفين يعملون في مجالات عابرة للحدود الوطنيّة، وهُم إلى حدّ كبير متحرّرون من القيود والمرجعيّــات الفاعلة في الفضاءات الوطنيّة. فالاســمان اللّذان يَردان في مقدّمة طبعة العام 2003 التي سبق ذكرها، واللّذان يعترف سعيد بأنّهما «الموجِّهان الرئيســان له على الصعيد السياســي والشــخصي»، إبراهيم أبو لغد وإقبال أحمد، هُما خير مَن يُمثّل هذا النمط من التنقّل والتدخّــل الثقافي المدوَّل. فإبراهيم أبو لغد، الذي وُلد في فلســطين الواقعــة تحــت الانتداب في العــام 1929، هاجرَ إلى الولايــات المتّحدة في العام 1948، حيث درسَ ومن ثمّ قام بتدريس العلوم السياســيّة فــي جامعة نورث وســترن، وأصبح حتّى قبل ســعيد، واحــداً من أوائل

الأصـوات الفلسـطينيّة والعربيّة داخل الجامعة فـي الولايات المتّحدة. فهذا المؤسّـس لرابطـة خرّيجي الجامعات الأميركيّـة العرب، والباحث والأسـتاذ الجامعي الـذي أقرَّ الجميع بمَوقعه، أصبـح المُحاوِر الذي لا غنى عنه في السياسـة العربيّة الأميركيّة. وكان أيضاً مقرَّباً من منظّمة اليونسكو، التي أَوكلت إليه مهمّات أكثر من مرّة (في باريس وبيروت، علـى وجه الخصـوص)، وبذلـك أمكنه مُضاعَفـة اتّصالاته عبـر الوطنيّة، وخصوصاً مع هيئة تعاطت، كما سوف نرى، في قضايا إنهاء الاستعمار العِلمي. أمّا بالنسبة إلى إقبال أحمد، فقد كان هو أيضاً أستاذاً للعلوم السياسـيّة ومواطناً نشـأ في ظلّ الحكم الاسـتعماري، قبل أن يُهاجر إلى الولايات المتّحدة. وُلد في العام 1933 في الهند البريطانيّة، ودرَس فـي جامعة برنسـتون ثـمّ قام بالتدريـس في جامعة إلينـوي وجامعة كورنيـل. دعمَ حـركات الاسـتقلال الجزائريّة والتونسـيّة التي كان على اتّصـال بها في أثناء إعداده لأطروحـة الدكتوراه. وقد تعرَّض للمُضايَقة من السـلطات الفرنسـيّة، ومن ثمّ من الحكومة الأميركيّة بعد عودته إلى الولايات المتّحدة، ووقوفه ضدّ الاستعمار والتزامه بقضايا العالَم الثالـث، الأمر الذي قـاده إلى اتّخاذ مَوقف ضدّ حرب فيتنام. ثمّ توزَّعت إقامته بين هولندا والولايات المتّحدة وباكسـتان، حيث كان واحداً من أصوات مثقّفي اليسار الدولي والمُناهِض للإمبرياليّة.

علـى غرار أبو لغد وأحمـد، فإنّ المفكّرين الذين يَعتمد عليهم سـعيد لهـم مَلامح مُتشـابهة: فهُـم أكاديميّـون «مسـتغربون»، متخصّصون بالعالَم العربي أو بالبلدان التي خَضعت في ما مضى للاستعمار، وهُم يقاربـون أوضاعها مـن منظورٍ نقدي. لقد أصبحوا مُسيَّسـين في زمن النضالات المُناهِضة للاسـتعمار، وفي وقتٍ لاحق سعوا إلى تطوير نَوع

مــن الخطاب يُمكن التوفيق من خلاله بين الكفــاءة العِلميّة والالتزام المُناهِض للإمبرياليّة. بشكلٍ خاصّ، تدرَّج هؤلاء جميعاً في فضاءٍ دولي، وكان بمقدورهــم الاعتمــاد علــى اتّصــالات عبــر وطنيّة قويّــة، كما أنّ اللّغــات التي اســتخدموها للتعبير هي أيضاً اللّغــات المركزيّة وما بعد الإمبراطوريّة، الإنكليزيّة أو الفرنسيّة. بعبارة أخرى، لا يَعتمد سعيد إلّا بشــكلٍ استثنائي على النِّتاج الفكري للباحثين الناطقين بالعربيّة الذين ينتمــون إلى الفضاءات الفكريّة العربيّة الوطنيّة. والفضاء الذي شــكَّل مرجعيّــة له في مــا يتعلّق بقضايا إنهاء الاســتعمار العِلمــي كان بداية عابــراً للحدود الوطنيّة، الأمر الذي يُمكن اعتباره منطقيّاً نظراً لمَوقعه الخــاصّ، ولكنّــه يقودنا في الواقع إلى التدقيق في المســتويات الأكثر تعقيداً التي تكوَّن من خلالها مغزى «الاستشراق».

من خلال مُقارَنة مَســار ســعيد بالمَســار الذي ســلكه أنور عبد الملك، نفهم بصورة أفضل ما الذي جرى في أثناء عمليّات الانتقال المُتناقضة فــي الفتــرة الواقعــة بيــن إنهــاء الاســتعمار العِلمــي والفكــر ما بعد الكولونيالــي. فعبــد الملك، صاحب المقال الذي صــدر في العام 1963 بعنوان «الاستشــراق في أزمة»[29]، هــو في الواقع المفكّر الذي كانت طروحاته الأقرب إلى ســعيد، وقد أشــار هذا الأخير إلى أيّ مدى سبقت تحليــلات عالِــم الاجتماع المصري ما بلوره هو شــخصيّاً مــن أفكار. إنّ مقال «الاستشــراق في أزمة» الذي نُشــر في مجلّة «**ديوجين**» للعلوم الإنســانيّة التابعــة لليونســكو يلحــظ انهيــار الاستشــراق العِلمي في الوقــت الذي كانت فيه عمليّات إنهاء الاســتعمار تحرم الأوروبيّين من

---

(29) أنور عبد الملك، «الاستشراق في أزمة».
Anouar Abdel-Malek, «L'orientalisme en crise», **Diogène**, n° 44, 1963, pp. 109-142.

مَيادين دراساتهم الشرقيّة. وكما فعل سعيد، فإنّ عبد الملك أقام تماثُلاً قويّاً بين الاستعمار السياسي والاستعمار العِلمي، والذي شكَّل الاستشراق محوره: فالاستشراق الذي عمل على وضع تصوّر شامل لشعوب الشرق وثقافاته، مكَّن المُستعمِرين من السيطرة عليها. فالمعرفة والسلطة كانا إذاً بالفعل في صميم مقال 1963، كما كانت الدعوة لإعلاء الصوت من قبل مثقّفي العالَم الثالث، تعويضاً عن الصمت الذي ألزمهم به الموقف العِلمي الغربي.

في كثير من النواحي، يبدو إذاً أنّ عبد الملك قد بلور محاجّة مشابهة جدّاً لتلك التي طوّرها سعيد، وإن كان في شكل أكثر اقتضاباً، ومن دون أن يضع المخزون الأدبي الأوروبي في صُلب دراسته، لدرجة أن أوجه الشبه الشكليّة ما بين محاجّتيهما تشكِّل مادّة مشروعة لمُقارَنةٍ أكثر تعمّقاً[30]. مع ذلك، فإنّ مصير هذَين النصَّين سيكون مُختلفاً تماماً. إذ لا مجال للمُقارَنة بين النجاح والشهرة العالَميّة التي عرفها سعيد بفضل **الاستشراق**، والتلقّي المحدود لنصّ عبد الملك الذي يُدرج اليوم في أحسن الأحوال كمَعلَم في المَراجِع التي تؤرّخ للفكر العالَمثالثي. في الواقع، إنّ ما يهمّنا هنا ليس المُقارَنة بين النصّين بقدر ما هو تبيان ما حصل عند الانتقال من نصّ إلى آخر. ما وراء التشابه في الأسئلة التي طرحوها، فإنّ «الاستشراق في

(30) حول هذه المسائل التي لا نتوسّع بها هنا، نحيل القارئ المهتمّ إلى مقالنا «النقد العربي للاستشراق في فرنسا والولايات المتّحدة. أمكنة وأزمنة ونماذج لقراءة جديدة»،

A. Abdel-Malek, «La critique arabe de l'orientalisme en France et aux États-Unis. Lieux, temporalités et modalités d'une relecture», **Revue d'anthropologie des connaissances**, vol. 2, n° 3, 2008, pp. 505-521.

أزمة» و**الاستشـراق** يؤشّران لمحطّتين نقديّتين، وهُما بذلك يُعلّماننا عن المعنى السياسـي الـذي تتّخذه الحجّة العِلميّة نفسـها حين تندرج في سـياق إنهاء الاسـتعمار العِلمي أو في سـياق بـروز الفكر ما بعد الكولونيالي.

وُلـد عالِـم الاجتماع المصري الفرنكوفوني أنور عبـد الملك في العام 1924، وتلقّـى تعليمـه لـدى الآبـاء اليسـوعيّين في الإسـكندريّة وفق المنهـج الغربي، وهو نمط تعليمي ليس من الضروري التذكير كم كان سمة متكرّرة في مَسارات المثقّفين ما بعد الكولونياليّين. انخرط منذ شـبابه في النضال ضدّ الاستعمار، وذلك على ضوء انقلابٍ مزدوج على بيئتـه الأصليّة: فهـو وقف بالفعل علـى نقيض تعليمـه الفرنكوفوني، وقامَ بقطيعة رمزيّة مع طائفته المسـيحيّة عندما انتسـبَ إلى الحزب الشـيوعي المصـري (علمـاً بأنّ هذا المَسـار لا يُعتبر خارجـاً تماماً على المألوف، كون المسيحيّين العرب، ومنذ عصر النهضة في القرن التاسع عشـر، زوّدوا التيّارات القوميّة و/أو اليساريّة بالعديد من المُناضلين). مع ذلك، فإنّ هذا الالتزام سـوف يضعه في موقف معقّد بالنسبة إلى الأحداث السياسـيّة في عصره: فعبد الملك كان في الثامنة والعشرين من عمره حين حصل انقلاب الضباط الأحرار في العام 1952، الذي جعل مـن القوميّـة العربيّة الأيديولوجيا المَرجع في الشـرق الأوسـط الذي كان يدخل في مرحلة الاستقلال. أُدخل إلى سجن أبو زعبل بالقرب من القاهرة، في فترة التشـدُّد السـلطوي لنظام عبـد الناصر، الذي انقلب حينها على حلفائه الشيوعيّين السابقين. عندما أُطلق سراحه في العام 1956، غـادر بلاده متوجّهاً إلى فرنسـا، حيث أكمـل في باريس أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في عِلم الاجتماع السياسي، مكّنته من الالتحاق

بالمجلـس الوطنـي للبحـوث العِلميّـة CNRS، وقد توزَّع نشـاطه بين مُمارَسة عمله كعالِم اجتماع وصحافي ومثقّف مُلتزِم، في وقت كانت فرنسا تنزلق إلى الحرب في الجزائر.

في هذا السياق من البُعد عن الوطن والشعور بالافتراق المزدوج عن مصر المُعادية للشـيوعيّة وعن فرنسا الاستعماريّة، تقرَّب من منظّمة اليونسكو. وأتى تعاونه مع مجلّة «**ديوجين**» خير مثال على ذلك. فهذه المجلّة، كما سبق وذكرنا، عملت في وقت مبكّر جدّاً من أجل الاعتراف بالمسـاواة الجوهريّـة بين الثقافـات - كما يبدو جليّاً فـي كِتاب **العِرق والتاريـخ** الذي نشـره كلـود ليفي سـتروس بدعم من اليونسـكو في العام 1952. في تلك السـنوات نفسـها، شـرعت المنظّمـة في تنفيذ برنامـج لترجمـة الأعمال الكبـرى للثقافات غيـر الغربيّـة، وعملت على إسـماع أصوات لمفكّرين من العالَم الثالث؛ فهي هدفت إذاً إلى إبراز التعدديّـة الواضحة للمرجعيّـات الثقافيّة العالَميّة. بموازاة ذلك، قامت بتطوير برنامج لنشـر العلـوم الاجتماعيّة يتيح للبلـدان المتحرّرة حديثاً من الاسـتعمار أن تتطوَّر وتُدعِّم بذلك استقلالها[31]. هكذا فإنّ عقيدة اليونسـكو، المتوافقة مع مبادىء مؤسّسـات الأُمم المتّحدة الأخرى، كانت ذات توجّه تنموي واضح في تلك الحقبة: يجب أن يسمح استيراد العلوم الإنسـانيّة للدول الشـابّة أن تنتهج نموذجاً للتنمية الاجتماعيّة والاقتصاديّة مُستوحى من الغرب. في تلك السنوات، بقي برنامج إنهاء الاسـتعمار العِلمي الذي دعمته اليونسـكو يتمتّع بمنحىً عالَمي، فهو

(31) جنيفر بلات، **تاريخ موجز لجمعيّة الدراسات الدوليّة. 1948-1997**،
Jennifer Platt, **A Brief History of the ISA. 1948-1997**, Montréal, The International Sociological Association, 1998.

يَطـرح وحدة العلوم الاجتماعيّـة وقدرتها على تلبية احتياجات الثقافات الإنسـانيّة أينمـا كانـت. ومـن المُفارقات أنّ إنهاء الاسـتعمار ونشْـر قاعدة موحَّدة للعلوم الاجتماعيّة سـارا جنباً إلى جنب، لأنّه كان يتوجَّب علـى نمـوذج التنمية المسـتوحى من الغـرب الذي أوصت بـه منظّمة اليونسـكو للـدول المسـتقلّة أن يُعـزِّز اسـتقلالها الثقافـي في نهاية المطاف. كتبَ عبد الملك «الاستشراق في أزمة» في السياق العالَمي السـائد في السـتينيّات؛ بينما **الاستشـراق**، من جهته، كُتب عندما كان هذا «النموذج الصالح» يتعرّض بقوّة للتشكيك في نهاية العقد التالي.

فـي الواقع، كان عبـد الملك، وهو عالِم الاجتماع الماركسـي، يحمل مفهوماً للعلوم الإنسـانيّة لا يشكِّك بالعالَميّة التي كانت تدّعيها هذه العلـوم. فمقال «الاستشـراق فـي أزمة» يدعو الـدول المتحرِّرة من الاسـتعمار إلـى امتلاك أسـلحة الغـرب العِلميّة، وليـس البتّة ابتكار عِلـمٍ بديـل، سـواء أكان عربيّـاً أم آسـيويّاً أم أفريقيّاً. لـم يكُن ذاك هـو الوقت المناسـب لتقييـم التحيّـز الأوروبي المركزي لمؤسّسـي العلـوم الاجتماعيّة، وإنّمـا للتفكير بالظروف المؤاتيّة لنشـر العلوم الاجتماعيّة بشـكلٍ فعّال في بلدان العالَـم الثالث. إذا كانت المَعارف الغربيّـة متواطئـة في عمليّة هَيمنة أوروبا على العالَم، فلا يعود ذلك بالضرورة لاحتوائها على شـكلٍ من أشـكال «العنف المَعرفي»، وإنّما لأنّ الاستعمار منعَ الشعوب المستعمَرة من امتلاك طريقة لمُقارَبة العالَـم، تبلـورت أساسـاً فـي الغرب، ولكنّهـا على الرّغـم من ذلك لا تعود إليه بشـكلٍ خاصّ. هكذا، في ما يتعلّق بمَفاهيمه العِلميّة، فإنّ عبد الملك يتماشـى تماماً مع النموذج الذي روَّجت له اليونسكو في ذلك الوقت.

لكنّه من ناحية أخرى، وجدَ نفسه مُنفصِلاً عن الشبكات السياسيّة التي يُمكن أن تشكِّل دعماً لمشروعه. فالشبكات الفكريّة عبر الوطنيّة التي تمّ إنشاؤها في هذه السنوات بقيت تعتمد على الدعم السياسي الذي توفّره الفضاءات الوطنيّة، ولاسيّما في السياق الذي انطلق بعد مؤتمر باندونغ في العام 1955، حيث وَضعت الدول التي تحرّرت من الاستعمار نفسها في قلب الحدث. هكذا، بقي عبد الملك في وضعٍ مُتأرجح بشكلٍ أساسي في هذا الخصوص، ولم يَنجح في إسناد مشروعه العِلمي إلى نظام سياسـي قوي بما فيه الكفاية. وعلى النقيض من ذلك، يكشـف فشـله عن عنصر مركزي سـيكون في أساس قوّة سـعيد وتيّار ما بعد الكولونياليّة: لقد أصبحت الشبكات الفكريّة متينة بما فيه الكفاية لكي تتخطّـى الحـدود الوطنيّة وتحدّ من اعتمادها علـى الدول القوميّة في العالَم الثالث. بالنسـبة إلى جيل سـعيد، صحيح أنّ الأمّة لم تختفِ، إلّا أنّها تراجعت لتسمح ببروز أشكالٍ أخرى من التدخُّل الفكري.

إنّ عدم قدرة عبد الملك على أن يصبح مفكّراً عابراً للحدود الوطنيّة على الرّغم من انتمائه إلى الحزب الشيوعي وعلاقاته مع منظّمة اليونسكو يَظهر جليّاً في علاقته مع فرنسا وكذلك مع مصر. في فرنسا أوّلاً، على الرّغـم مـن كونه شـيوعيّاً، لم يحظَ بدعـم الحزب الشـيوعي، الذي لم يتمكّن من اتّخاذ موقف واضح بشأن إنهاء الاستعمار والذي كان يَعتبر عبد الناصر فاشـيّاً. وللمُفارَقـة، كان الديغوليّون هُم الذين عملوا على مُسـاندته[32]. تلك لم تكُن المُفارَقة الوحيدة لهذا المثقّف العالَمثالثي

(32) بول بالتا، «تحيّة لأنور عبد الملك المتوفّي في 15 (حزيران) يونيو 2012»،
Paul Balta, «Hommage à Anouar Abdel-Malek, décédé le 15 juin 2012», **Confluences Méditerranée,** n° 82 (publié en ligne).

والمُناهِض للاستعمار، الذي تمكّن بالتأكيد من مواصلة مَوقفه النقدي بفضل الحماية (المَصْلَحيّة) التي وفّرتها فرنسا لمسيحيّي الشرق، أكثر من المساندة التي لقيها من قبل الهيئات الدوليّة المُناهِضة للهَيمنة التي كانت تتشكّل في تلك الحقبة. وخصوصاً أنّه وفي موازاة ذلك، احتفظَ عبد الملك بمَوقف مُلتبس للغاية تجاه مصر، وبشكلٍ خاصّ تجاه عبد الناصر، أسوة بالعديد من الشيوعيّين المصريّين.

بعد تعاون أوّلي كان الهدف منه الإطاحة بنظام الملك فاروق، انقلبَ عبد الناصر بالفعل على الشيوعيّين المصريّين، فاعتُقلوا وسُجنوا، وعانوا ظروفَ احتجاز شديدة القسوة، وصَفها أحدهم، محمّد سيد أحمّد، على الشكل التالي:

> «لا زيارات، رؤوس حليقة، قدمان حافيتان، نُلزم بتكسير الصخور، نحسّ بالدفء في الشتاء بفعل الضرب بالعصي والسياط التي كنّا نتلقّاها ليلاً ونهاراً، نتغذّى بالديدان التي تنخر الفاصولياء، ننقل الأحمال الثقيلة كالجبال على أكتافنا من مكان إلى آخر قبل أن نعيدها إلى مَكانها الأصلي»[33].

لم يمنع هذا القمعُ الشيوعيّين من دعْم عبد الناصر. فسيّد أحمد نفسه يورِد كلمات معتقَل تعرَّض للضرب بعد أن رفَض تمجيد «الريّس»، واحتُجز في الحبس الانفرادي في زنزانة تغرق بالبول لأيّامٍ عدّة: «في اليوم الذي أُخرج من الحبس الانفرادي، قلت له غاضباً: سوف نخرج في يوم من الأيّام من هنا، وحينها سنصفّي حساباتنا؛ فأجابني: حين نخرج من هنا، سوف نقدِّم له الدعم». أظهر عبد الملك التناقض ذاته.

(33) محمّد سيّد أحمد، «نقد ذاتي للدعم غير المشروط لعبد الناصر»،
Muhammad Sid-Ahmad, «Autocritique du soutien inconditionnel à Nasser», **Peuples méditerranéens**, n° 74-75, 1996, pp. 67-75.

في العام 1956، عندما قامَ عبد ناصر بتأميم قناة السـويس، كان عبد الملـك في السـجن، ومع ذلك، أرسـل مع رفاقه برقيّـة دعم للرئيس المصـري لتهنئته على قراره. وبعد ذلك، لم يدفعه المنفى إلى فرنسـا لإعـلان القطيعـة مع مصـر، ولا مع حكومتهـا التـي كان يُهيمِن عليها الجيـش. وعلى الرّغم من موقفه النقدي تجاه النظام العسـكري منذ صدور كِتابه الأوّل **مصر، مجتمع عسـكري**[34]، استمرّ في الاعتراف بدَور هـذا النّظام الحاسِـم في مُناهضة الإمبرياليّـة، حتّى وصل به الأمر إلى قبول الميداليّة الذهبيّة من أكاديميّة ناصر العسـكريّة العليا في العام 1976. حتّى إنّ تنقّلاته تشهد مكانيّاً على هذا التناقُض في علاقته بالأمّة المصريّة: فبعدما أصبح منذ عهد السادات لا يُعتبر «شخصاً غير مرغوب فيـه» فـي بلاده، راح يوزِّع وقته بين باريـس والقاهرة، فضلاً عن رحلاته الدراسـيّة العديـدة في الخارج، كما لو أنّ هناك قطيعة راسـخة جعلت مـن عودته النهائيّة مسـتحيلة إلى مصر، حيث اختـار مع ذلك أن يُدفن عند موته في العام 2012.

هنا، تتيح لنا المُقارَنة بين عبد الملك وسـعيد أن نفهم بشـكلٍ أوضح كيـف أنّ هـذا الأخير أعاد تعريـف الفكر ما بعـد الكولونيالي في فضاءٍ متحوّل بالنسـبة إلى فضاء إنهاء الاستعمار العِلمي. فعبد الملك يبيِّن بالفعـل كيـف أنّ النقد العربـي والعالَمثالثـي اندرجَ بعمـق في نظامٍ سياسـي كانت الـدول القوميّة تقوم فيـه بدَورٍ مركـزي. فهذه الدول هي التي ورثت الشـرعيّة مع نهاية الاسـتعمار واعتُبرت الضامنة لتحرّر الشعوب المُستعمَرة. في داخلها كذلك كانت تتقرّر التوجهات العِلميّة

(34) عبد الملك، **مصر، مجتمع عسكري**،

A. Abdel-Malek, **Égypte. Société militaire**, Paris, Le Seuil, 1962.

والفكريّة الرئيسة. هكذا وجدَ عبد الملك نفسه، وهو المثقّف المَنفيّ، فـي مَوقفٍ غير مُلائِم لعالِم اجتماع يسـتند أساسـاً إلى شـبكات عبر وطنيّـة، في حين بقي جزءٌ كبير مـن مرجعيّاته وطنيّاً. على العكس من ذلك، فإنّ سـعيد سوف يتدرّج في سـياق تكثّفت فيه الشبكات العابرة للحـدود وأصبحت توفِّر دعماً قويّاً (وسـيكون هـذا الأمر أحد مكوّنات الالتقاء مع الهنود، كما سيتبيّن)؛ علاوة على ذلك، سوف تغيب مركزيّة الأمّة من المخيّلات، كما من واقع العمل السياسي للمثقّفين ما بعد الكولونياليّيـن في ذلك الوقت، ذلك أنّ العديد من دول العالَم الثالث كانـت تعيش أزمة ولم تتمكّن من تجسـيد الأمل الـذي وُلد مع إزالة الاستعمار (فضلاً عن أنّه لم يكُن بإمكان سعيد، الفلسطيني، أن يستند إلى أيّ أمّة فلسطينيّة فعليّة).

هكذا، فإنّ السنوات التي تفصل عبد الملك عن سعيد، أي العالَمثالثيّة عن ما بعد الكولونياليّة، هي سنوات أُعيد فيها تشكيل مرجعيّات النقد المُناهِـض للهَيمنة في العمـق، على الرّغم من الاسـتمراريّة الظاهرة فـي الموضوعات، بحيث تـمّ الانتقال من الإطار الوطني (ومن مُختلف أشكال التضامُن الدولي التي أتاحها) إلى أنواع أكثر مرونة من التدخّل عبر الوطني. ويُمكننا فَهمُ هذا الانتقال من خلال اهتمامنا الآن بما آل إليه النقد المَعرفي المُناهِض للغرب في السبعينيّات: بقي عبد الملك واليونسـكو فاعلَين أساسـيَّين، لكنّ مفهومهما لإنهاء الاستعمار راح يبـدو أكثـر ابتعـاداً عن مفهوم فاعلين، أصغر سـناً فـي أغلب الأحيان، كانوا يرون أنّ مُواجَهة الإمبرياليّة تسـتدعي أعمالاً متجدّدة. إنّ تحليل عـدد من المُناقشـات حـول تعدديّة المَعـارف يوفّر لنـا الفرصة لنتبيَّن كيف حدث هذا الانتقال من نقدٍ إلى آخر، وكيف، قبل سنوات قليلة من

إطلاق سعيد وسبيفاك «الدراسات ما بعد الكولونياليّة»، قام مفكّرون من آسيا ومن العالَم العربي معاً بتقويم الهَيمَنة العِلميّة المستمرّة للغرب، وعملوا على إعادة تشكيل شبكات وموضوعات النقد.

المُناقشات حول «الإبداع الفكريّ في الثقافات الأصليّة» أو تحوُّل العالَمثالثيّة العِلميّة

عند منعطف السبعينيّات والثمانينيّات، عادت إلى الواجهة المُناقشات عبر الوطنيّة حول الهَيمَنة العِلميّة للغرب على العوالِم التي خضعت سابقاً للاستعمار إثر عقد عدد من المؤتمرات نُظّمت بالشراكة بين جامعة الأُمم المتّحدة (التي اتّخذت مقرّاً لها في طوكيو) والعديد من الجامعات التي تقع خارج نطاق أوروبا وأميركا الشماليّة. هذه اللّقاءات التي كان عبد الملك يقوم بتنسيقها، خُصِّصت لموضوع «الإبداع الفكري في ثقافات الشعوب الأصليّة»[35]، وهي عبارة يقصد بها قدرة الثقافات غير الغربيّة على الإحاطة بالواقع من خلال مفاهيم خاصّة بها، من دون الحاجة إلى وساطة الفكر الغربي. طُرح هذا المفهوم في مؤتمر نُظِّم بالاشتراك بين جامعة الأُمم المتّحدة وجامعة كيوتو في العام 1978. أُنشئت جامعة الأُمم المتّحدة في العام 1973 من قبل منظّمة الأُمم المتّحدة التي حملت اسمها، لكي تكون مكاناً للالتقاء وتوفُّر الخبرة العِلميّة بشأن قضايا عالَميّة. في العام 1977، نجمَ عن الأعمال التحضيريّة

(35) أنور عبد الملك، «توجّهات»، ضمن كِتاب بإشراف عبد الملك وبانديا، **الإبداع الفكري في الثقافات الأصليّة**،

A. Abdel-Malek, «Orientations», in A. Abdel-Malek et Amar N. Pandeya (dir.), **Intellectual Creativity in Endogenous Culture**, Tokyo, United Nations University, 1981 (actes de l'Asian regional symposium on intellectual creativity in endogenous culture, Kyoto, novembre 1978).

«مشروع جامعة الأُمم المتّحدة لتنمية اجتماعيّة وثقافيّة بديلة في عالَم متغيّر»، والذي انقسم إلى مشروعَين فرعيَّين، الأوّل تناول «الإبداع الفكري الذاتي المنشأ» وتندرج فيه القضايا التي تهمّنا؛ والثاني كان بعنوان «تحوّل العالَم». شمل المشروع العديد من اللّقاءات الإقليميّة الرديفة، في آسيا (كيوتو، 1978)، في أميركا اللّاتينيّة (المكسيك، 1979) وفي العالَم العربي (الكويت، 1981). كما أُضيفت ثلاثة مؤتمرات ذات موضوعات شاملة، كُرّست لقضيّة العلوم (بلغراد، 1979)، والاقتصاد (مدريد، 1980)، والعلاقة بين «الثقافة والفكر» (الجزائر، 1981). إلّا أنّ ما يسترعي انتباهنا هنا هُما المؤتمران اللّذان عُقدا في كيوتو والجزائر، لأنّهما يستحوذان على المسائل الأساسيّة التي تهمّنا في هذا الكِتاب. ولأنّهما كذلك سيكونان مناسبة لعبد الملك كي يلتقي بشخصيّتَين فكريّتَين هامّتَين: سيّد حسين العطّاس (عالِم اجتماع ماليزي يعمل في جامعة سنغافورة) وبارثا تشاترجي (مؤرِّخ هندي يتوزّع نشاطه بين الجامعات الهنديّة والأميركيّة). وكما سنرى، من خلال هذه اللّقاءات الفريدة، سوف تتكشّف لنا كذلك جوانب ممّا حدث في أماكن مركزيّة عدّة بالنسبة إلى النقد ما بعد الكولونيالي.

يُمكن إعادة إدراج هذه المؤتمرات، للوهلة الأولى على الأقلّ، في سياق تجمّعات العالَم الثالث الكبرى في العقود السابقة. والأماكن المُختارة لانعقادها تحمل رمزيّة الانزياح المقصود عن مُدن الغرب العالَميّة. كما أنّ المُبادرين للمشروع يتبنّون بوضوح «تطلّعات وقرارات مجموعة البلدان النامية وبلدان عدم الانحياز»[36]. وأخيراً،

(36) أنيس الزمان وعبد الملك (إشراف)، **الثقافة والفكر**،
Anisuzzaman et A. Abdel-Malek (dir.), **Culture and Thought (The Transformation**

فـإنّ اختيار الموضوعات يمثّل اسـتمراريّة قويّة للفكر العالَمثالثي. إنّ فكـرة «الإبداع الفكري الذاتي المنشـأ» بالذّات هي محاولة «لإسـماع صـوت مُمثِّلـي مَـدارس الفكـر والعمل البديلة، الناشـطة فـي نماذج حضاريّـة مُختلفـة، ومناطق ثقافيّة وكيانات وطنيّة». في التوجُّه نفسـه الذي رسـمه مقال «الاستشـراق فـي أزمة»، فإنّ العلـوم الغربيّة هي مَوضع اتّهام لكونها همّشـت مدوّنات المَعارف العائدة للشـعوب غير الغربيّـة. مـع ذلك، هناك فارق بسـيط يكمن فـي أنّ المؤتمرات التي عُقـدت لـم تكُن تهدف إلى تفكيك الجهاز المعرفي للغرب فقط، وإنّما الإشارة بشكلٍ «إيجابي» إلى المَعارف التي يُمكن أن تشكِّل بديلاً عنه.

مـع ذلك، فـإنّ هذه الاسـتمراريّة الظاهرة مع التفكيـر العالَمثالثي لا تحجـب عمق التحـوّلات التي تظهر علـى وجه الخصوص حيـن نركّز على الموضوعات العامّة لمؤتمر كيوتو. وهكذا فإنّ مفاهيم «الخصوصيّات الثقافيّـة» و«الإبـداع الذاتـي المنشـأ» التـي رافقـت بـروز المُطالَبـة بالقطيعـة مـع ثقافـة المُسـتعمِر خـلال السـنوات الأولى مـن إنهاء الاستعمار العِلمي تعود بإلحاح أكثر من مرّة. وقد رافقَ هذه التعبيرات تفاصيـل محـدّدة تهدف إلى إعـادة إدراجها في معنى أوسـع من ذاك الـذي شـاع في السـتينيّات. على وجه الخصـوص، لا بدّ مـن النظر إلى فكرة «الإبداع الذاتي المنشـأ» التـي تمّ اختيارها في النهاية كموضوعٍ مركـزي للمؤتمـرات، علـى أنّهـا صيغـة مفتوحة بشـكلٍ مقصـود على تساؤل ثقافويّ كان المطلوب تجنُّب مساوئه الضيّقة الآفاق. من هنا، فإنّ الكثير من المتحدّثين في المؤتمر (اليابانيّون بشكلٍ خاصّ، وذلك

---

of the World, vol. 3), Londres-Basingstoke, United Nations University-Macmillan, 1983, p. vii.

لأسباب سنحاول فهمها لاحقاً) أكّدوا بوضوح على أنّ مبدأ «الخاصيّة الأصيلة» لا يُمكنه أبداً أن يكون منغلقاً على ذاته: «لا يُمكن لأيّ ثقافة أن تنمو بقواها الذاتيّة لوحدها، من دون أن تؤثّر أو تتأثّر بغيرها من الثقافات»[37].

وبشكلٍ أعمّ، تكشف قراءة أعمال مؤتمر كيوتو كيف أنّ موضوع الاعتراض الثقافي على الغرب لم يعُد يندرج من ضمن الآمال التي أحياها نَيل الاستقلال، وإنّما من ضمن الحاجة إلى إيجاد سُبل للتصدّي لفشل عمليّات التنمية والهَيمنة التي بقي يُمارسها هذا الغرب أكثر من أيّ وقتٍ مضى. بعبارة أخرى، ما وراء الاستمراريّة الشكليّة لموضوعات معيّنة من الفكر العالَمثالثي، فإنّ فشل هذا الفكر في الواقع هو السبب الحقيقي لمُعاودة طرْح الأسئلة. لقد سبق وأشرنا كيف سعت مؤسّسات الأُمم المتّحدة في الستينيّات من القرن الماضي إلى الترويج لنموذجٍ تنمويّ للعلوم الإنسانيّة. إلّا أنّه تمّ التشكيك بهذا النموذج في نهاية العقد التالي، ذلك أنّ الأمل في التنمية الذي غذّى التفكير العالَمثالثيّ، اصطدمَ بواقع عالَم غير مُتماثل إلى حدّ كبير، يتّسم بإعادة تشكيل التبعيّة الاقتصاديّة للمناطق الطرفيّة إزاء المَراكز الغربيّة، وبالفشل السياسي للعديد من الدول الجديدة في إنشاء أنظمة ديمقراطيّة. ومن هنا تأتي اللّحظة المحوريّة والمُتناقضة، التي أرساها المفهوم العريض جدّاً لـ «تحوّل العالَم»، الذي شكّل موضوع المشروع الفرعي الثاني الذي حملت لواءه جامعةُ

(37) كنجي كَوانو، «الخاصيّة الأصيلة وعَولمة الثقافة»، Kenji Kawano, «Endogeneity and globalness of culture»، مقدّمة لأعمال مؤتمر كيوتو، من ضمن كتاب بإشراف عبد الملك وبانديا، **الإبداع الفكري في الثقافات الأصليّة**، مرجع سبق

الأُمـم المتّحدة. هذا التحوّل، إذا ما نُظر إليه بشـكلٍ خاصّ من آسـيا، يحيلنا إلى «اسـتقلال المُسـتعمرات السـابقة والثورة الصينيّة وحرب فيتنام»[38] -أي إلى الأحداث الكبرى التي ارتكز عليها التيّار العالَمثالثيّ. لكنّه يحيلنا أيضاً، وبصورة مُعاكِسـة، إلى الشـعور بـ«الركود الاقتصادي الـذي طال أمـده»[39]؛ وإزاء نقاط غير منظورة باتـت تتوضّح أكثر فأكثر بالتحليل السياسي الذي روَّج له الفكر العالَمثالثي، يحيلنا إلى «الضرورة الحتميّة لإرسـاء إشكاليّة جديدة للسـلطة الاجتماعيّة»[40]. بعبارة أخرى، وجدَ الفكر العالَمثالثي نفسه على مُفترق طُرق، أتاح له إمكانيّة التفكير بعالَم مُنزاحٍ عن المركزيّة الغربيّة.

فـي هذا السـياق يجـب أن نفهم الأهميّـة التي يكتسـيها انعقاد هذا المؤتمـر في آسـيا، وبخاصّـة في اليابان. إذ إنّ اليابـان دخلت بدءاً من العام 1978 في سنوات النموّ الاقتصادي المُرتفع الذي سيُعزِّز مَكانتها كدولـة غيـر غربيّة قادرة على التنافُس مع الغـرب. وأتى نجاحها بمنزلة أنمـوذج للنمـور الآسـيويّين، بحيث شـكَّل مسـارها حالـة لا مفرّ من الإحاطة بها بالنسـبة إلى جميع أولئك الذين يسـعون إلى التفكير في تجـاوُز مثـال الغرب. لكنّ هذا المَسـار الذي أَثبـت أنّ الهَيمَنة الغربيّة ليسـت قـدراً، اختـزنَ في الوقت عينـه تحـوّلاً أيديولوجيّاً، على حسـاب الافتراضات السياسيّة التي استند إليها الفكر العالَمثالثيّ.

أولّاً، وقبـل كلّ شـيء، لأنّ مـا سَـمح لليابان بأن تُصبح ثانـي أكبر قوّة اقتصاديّـة في العالَم هو مَسـار رأسـمالي، وليس اشـتراكيّاً. في تلك

(38) عبد الملك وباندِيا، **الإبداع الفكري في الثقافات الأصليّة**، مرجع سبق ذكره، ص 11.

(39) المرجع نفسه، ص 7.

(40) المرجع نفسه، ص 8.

السنوات، رأينا معظم دول آسيا التي تحرّرت من الاستعمار، والتي تمّ بناؤها من خلال اعتماد القاعدة الاشتراكيّة في حدّها الأدنى (دولة تقوم على إعادة توزيع الثروات، عقد اجتماعي يقوم على المساواة، وما إلى ذلك) تستوحي بشكلٍ مُتزايد من التجربة اليابانيّة لتحرير اقتصاداتها. نذكر أنّ ذلك بالضبط هو ما سعى إليه لي كوان يو في سنغافورة، وأنّ النقاش الكونفوشيوسي بدأ كنقاش حول الرأسماليّة الآسيويّة. ثمّ إنّ تحديد مَكان المؤتمر في اليابان أثّر في موضوعات النقاش بالذّات، وبشكلٍ خاصّ في المَوقع الذي يجب أن تحتلّه الأمّة في مشروع الوقوف بوجه الغرب. سعى المتحدّثون اليابانيّون لأن يُبرِزوا مُعارضتهم لوجهة النظر التي تربط نجاح إنهاء الاستعمار بالانكفاء نحو الصيغ القوميّة. مباشرة بعد كلمة الافتتاح التي ألقاها عبد الملك، حذّر هؤلاء من اعتبار «الثقافة اليوم كسلاح في خدمة القوميّة»، وذكّروا بأنّ «مفهوم "اليابان" الذي نستخدمه عندما نقول عن شيء إنّه ياباني أو لا هو بحدّ ذاته مُنتَج من صنع الأزمنة الحديثة». وقد عبّروا في كثير من الأحيان عن حذرهم إزاء مشروع المؤتمر بالذّات، وتوزّع كلامهم ما بين السخرية والانتقادات شبه العلنيّة الموجّهة لبعض «مثقّفي العالَم الثالث» الذين «حين يتحدّثون عن "ثقافات الشعوب الأصليّة" أو "الإبداع الفكري" يرمون إلى انتقاد الثقافة الغربيّة وانتظار مستقبل ورديّ فقط، بدلاً من مُواجَهة الواقع»[41]. من المهمّ أيضاً الانتباه هنا إلى القرارات المؤسّسيّة؛ فقد حصلت التَوأمة رسميّاً بين جامعة الأُمم المتّحدة وجامعة كيوتو، نظراً لضخامة المؤتمر وللمَوقع الثقافي المهمّ الذي تحتلّه جامعة كيوتو في آسيا. لكن يُمكننا الظنّ

(41) كنجي كَوَانو، «الخاصيّة الأصيلة وعَولمة الثقافة»، مرجع سبق ذكره، ص 13.

بأنّ هناك اعتبارات أخرى أُخذت في الحسبان. كانت جامعة كيوتو، في ذلك الوقت، أحد معاقل الفكر اليساري الياباني، وربّما كانت هذه الوضعيّة في الميدان الفكري هي في أساس التقارُب مع الموضوعات العالَمثالثيّة في المؤتمر. لكنّ هذا التقارب السياسي مضلِّل، وهو إذ يتيح لنا أن نفهم التحفّظات التي أعرب عنها المفكّرون اليابانيّون، فإنّه يكشف أيضاً عن الالتباسات التي تحيط بمشروع يقوم على مَوقف مُشترَك (موقف المثقّفين غير الغربيّين)، كما لو كانت كلّ المواقف مُتماثلة. وواقع الأمر ليس كذلك: فلدى الكثير من المثقّفين اليساريّين اليابانيّين موقف حذِر من مسألة السياسة الداخليّة المنشأ للمَعارف. أوّلاً، لأنّه كما نتبيّن من تجربة اليابان، فإنّه من خلال امتلاكها المَعارف الغربيّة، وليس من خلال رفضها لها، يكون لدى الدول غير الغربيّة فرصة لتجميع ما يكفي من القوّة كي تتمكّن من الوقوف بوجه الغرب. فضلاً عن ذلك، فقد أُعيد بناء اليسار الياباني بعد العام 1945، استناداً إلى القيَم الإنسانويّة والديمقراطيّة العائدة للغرب، حيث وجد في هذه القيَم الترياق لتجاوزات فاشيّي اليابان - اليابان الإمبراطوريّة، التي لم ينسَ أنّها تبنّت برنامج إضفاء الطّابع الآسيوي على المَعارف باسم مُقاوَمة الغرب.

إنّنا نرى إذاً كيف كان مؤتمر كيوتو في الواقع حافلاً بالتناقضات. فالفكرة القائلة إنّ الأمّة يُمكن أن تكون مكانًا/ إطاراً لمُقاوَمة الهَيمَنة العِلميّة الغربيّة تشكِّل بالتأكيد مَرجعاً مهمّاً بالنسبة إلى عبد الملك. لكنّ الأمر يختلف بالنسبة إلى المفكّرين اليابانيّين الذين لا تزال ذكرى الانحرافات القوميّة لبلادهم حيّة في الأذهان. وهكذا، إذا كان بإمكان عبد الملك أن يتبنّى برنامجاً جذريّاً لنزْع الطابع الغربي عن

المَعارف باسـم التزامه السياسي اليساري، فإنّ الآخرين، وباسم هذا الالتزام نفسه، يضاعفون من التحفّظات.

هذه الالتباسات، التي تكشف عن التغييرات العميقة التي واجهها الفكر العالَمثالثي، تظهر للمُفارقة على مسـتوى آخر، أي خلال هذه اللّحظات العديـدة من المؤتمر حيث الاتّفاق الشـكلي الذي عبَّـر عنه المثقّفون فيما بينهم كشـفَ في الواقع عن تباينات قويّة في المَسـارات. حصل ذلـك علـى وجه الخصوص خـلال الاجتماعات التي جـرت بين عبد الملك وعالِـم الاجتمـاع سـيّد حسـين العطّـاس، مـن جهـة، والمـؤرِّخ بارثا تشاترجي، من جهة أخرى.

فـي مُداخلتـه في مؤتمر كيوتو، سـعى العطّاس إلـى تحديد العوامل الاجتماعيّة التي تحول دون تنمية الإبداع الفكري الذاتي المنشـأ، قبل النظر في مختلف الأشـكال التي يُمكن أن يتّخذها مثل هذا الإبداع[42]. علـى الرّغم مـن أن تفكير العطّاس يفتقر إلـى التجريبيّة، فإنّه بقي ذا منحى اجتماعي - في السـياق المباشـر للمَسـار المهني لهذا المثقّف الماليزي، الذي تخصَّص بعلم الاجتماع في أمسـتردام في سـنوات ما بعد الحرب، قبل أن يفرض نفسه من بين شخصيّات الفكر العالَمثالثي فـي المنطقة، وواحد من أهمّ صانعي إعادة تكوين علم اجتماع خاصّ بجنوب شـرق آسـيا. فـي كِتابـه **خرافة المُواطـن الأصلي الكسـول**[43]

(42) سـيّد حسـين العطّـاس، «الجوانـب الاجتماعيّـة للإبـداع الفكـري الذاتـي المنشـأ. مشـكلة العقبات: مبادىء توجيهيّة للبحث»، ضمـن كِتاب عبد الملك وبانديا، **الإبـداع الفكـري فـي الثقافـات الأصليّـة**، مرجـع سـبق ذكـره، ص ص 462-470.

(43) سيّد حسين العطّاس، **خرافة المُواطن الأصلي الكسول**،

Syed Hussein Alatas, **The Myth of the Lazy Native. A Study of the Image of the Malays, Filipinos and Javanese from the 16th to the 20th Century and Its**

يبيِّـن العطّـاس كيـف أنّ التمثّلات الغربيّة للشـعوب الآسـيويّة هيّأت، منـذ القـرن السـادس عشـر، للفتوحـات الاسـتعماريّة؛ فهـذا الكاتب الـذي اعترف إدوارد سـعيد صراحة بأنّـه كاتِب طليعي يتناول إذاً قضايا مُماثلة لتلك التي عالجها عبد الملك في مقاله «الاستشراق في أزمة». هـذا التقارب بين الرجلَين يتعزَّز من خلال تنشـئتهما السوسـيولوجيّة المُشـترَكة، وحتّى من خلال أصولهما العربيّة الواحدة (ينتمي العطّاس إلـى عائلة عربيّة مُسـلمة هاجـرت إلى ماليزيا). لذا يبـدو تعاونهما في كيوتـو منطقيّاً: فالاثنان كانا ناقدَين للبُعد الإمبريالي للمَعارف الغربيّة ودعيا، باسـم إنهاء الاسـتعمار العِلمي، إلى تطوير عِلم اجتماع داخليّ المنشأ.

ومـع ذلـك، فـإن مسـارَي الرجلَيـن تطـوّرا وفـق منطق مُختلـف. في السـبعينيّات، وسّـع عبد الملك تموضعه الأصلـي القائم على الماديّة، مـن خـلال الأخذ بالحسـبان لمُحـدِّدات ثقافيّة وحضاريّة أخـرى. هذا ما قـاده على وجه الخصوص إلى أن يولي اهتمامـاً كبيراً بالمكوِّن الديني في مُقاوَمة الغرب، وقد ساعده في ذلك ما كان يروّج له من توليفات تَجمع بين الإسلام والاشتراكيّة (على سبيل المثال، من خلال طروحات علي شريعتي أو حسن حنفي، ويُذكر أنّ الاثنَين كانا طالبَين في باريس). إلّا أنّه كاد يقع في محظور التقارب مع تيّارات الإسلام السياسي الأكثر مُحافَظة، من خلال تشـويهٍ استشـراقي غريب للفكر الاشـتراكي، الأمر الـذي لامه عليه زملاؤه الذين بقوا أوفياء لالتزامهم العلماني[44]. هذا

Function in the Ideology of Colonial Capitalism, Londres/New York, Routledge, 2010 (1977).

(44) صادق جلال العظم، «الاستشراق والاستشراق المعكوس»،

الأمـر لا ينطبق علـى العطّاس الذي كان قريباً من التيّارات الإسـلاميّة في شـبابه ولكنّه تطوّر في ما بعد باتّجاه مَوقف يسـاري ليبرالي. خلال السـنوات التـي أمضاهـا في هولنـدا للدراسـة، أسـهَم العطّاس في تأسـيس رابطة الطـلّاب المُسـلمين (1948)، التـي كان يربطها تقارب أيديولوجي مع الإخوان المُسلمين. انتمى العطّاس إذاً في ذلك الوقت إلـى التيّـارات الإسـلاميّة العالَميّة، وقـام بالتنظير لفكـرة إقامة دولة إسـلاميّة، وسافر إلى شمال أفريقيا والشرق الأوسط، والتقى بن بلّه الذي أثّر فيه بشـكلٍ خاصّ بفعل صلابـة التزامه. بعد التحاقه للتدريس في جامعة ماليزيا، احتلّ منصباً مؤثّراً في المؤسّسـة وأصبح شـخصيّة عامّـة مهمّـة (سـيكون من بين الأعضاء المؤسّسـين لواحـدٍ من أهمّ الأحزاب اليساريّة الرئيسة، كَراكان Gerakan «حزب حركة رقيّ ماليزيا»)، وقـد أتـى التزامه مُتطابقـاً مع التوجّه السياسـي لماليزيا المسـتقلّة حديثاً، والتي بُنيت هويّتها الوطنيّة بالاستناد إلى الإسلام كمرجعيّة.

ومع ذلك، في أواخر السـبعينيّات، اتّجـه نحو مَوقف علماني وليبرالي، ما دفعه إلى الابتعاد عن التزامه الإسلامي السابق. يُفسَّر هذا التحوّل بالتأكيـد بالتصلُّـب السياسـي فـي المَشـهد الماليزي[45]، حيـث فَقدت مرجعيّـة الإسـلام من فعاليّتهـا كعنصر مُناهَضة للاسـتعمار، وأصبحت تُسـتخدم لتبرير سـلطة النّخـب المُحافِظة فقط. في هذا السـياق من

Sadiq Jalal Al-‘Azm, «Orientalism and orientalism in reverse», **Khamsin**, n° 8, 1981, republié dans Alexander L. Macfie (dir.), **Orientalism. A Reader**, Édimbourg, Edinburgh University Press, 2000, pp. 217-238.

(45) منى أباظة، **مُناظرات حول الإسلام والمعرفة في ماليزيا ومصر. تحوّل العالَم**، Mona Abaza, **Debates on Islam and Knowledge in Malaysia and Egypt. Shifting Worlds**, Londres/New York, Routledge, 2002.

إعـادة التشـكّل الأيديولوجـي، حافظ العطّـاس على التزامـه بمُناهَضة الاستعمار وعلى النَفَس اللّيبرالي المُرتبط به، وراح يميل إلى التقليل من الإشـارة إلى الإسـلام والاسـتعاضة عن ذلك بنقدٍ سوسـيولوجي أكثـر كلاسـيكيّة. كذلـك دفعه إعلان حالة الطوارئ فـي العام 1972 إلى الانخـراط فـي برنامـج ديمقراطـي أقلّ أدلجـة. ويُمكننـا أن نعتقد أنّ مـروره عبر سـنغافورة -حيـث درَّس من 1968 إلى 1988- أسـهَم أيضاً فـي هـذا التطوُّر. كانـت سـنغافورة الدولـة- المدينة تشـهد في ذلك الوقـت النمـوّ الاقتصادي الذي نعرفـه، وتبني حداثـة بديلة تقوم على اسـتيراد العلـوم الغربيّـة، أي أنّنا كنّا أمـام نموذج تنميـة ذاتيّة حيث الـدَّور المنـوط بالمعرفة كان يتعارض مع النقـد الموجَّه ضدّ المركزيّة الأوروبيّة المعرفيّة.

يبـدو أنّ التقارُب الظاهر في مَصادر الإلهام بين عبد الملك والعطّاس هـو أكثـر تعقيـداً ممّا يبـدو للوهلـة الأولـى. فتقاربهمـا الموضوعي (كلاهمـا مـن عُلماء الاجتماع ذوي الفكر اليسـاري، وهُما يتحسّسـان البُعد الاعتراضي للإسلام، ويحملان مَوقفاً نقديّاً من المَعارف الغربيّة) لا يخفي حقيقة أنّ ديناميّات تفكيرهما تنحو في اتّجاهات مُختلفة. هنا يُمكننـا أن نفهم لماذا حين يتسـاءل العطّـاس عن العوائق التي تقف في وجه الإبداع الفكري الداخلي المَنشـأ، لا يشـير بشكلٍ أساسي إلى التعـارُض مـع الغرب، وإنّما يسـلِّط الضـوء على العوامل التي تتّسـم بها المجتمعات التي تحرّرت من الاسـتعمار (فشل الأنظمة التعليميّة، الدَّور السلبي للنُخب، وغير ذلك)، وهي أيضاً العوامل التي نجدها لدى الأمّة الماليزيّة. هذا بالتأكيد أحد الاختلافات الأساسـيّة مع عبد الملك: ففـي حين بقي هذا الأخير يُواصل الإشـارة بشـكلٍ إيجابي إلى العامل

الوطني، فإنّ العطّاس يُبدي مَوقفاً فيه الكثير من الحذر.

هـذا «التقـارب المُتباين» هـو الذي يميِّز كذلك اللّقـاء بين عبد الملك وتشاترجي، الذي حصل في مؤتمر الجزائر في العام 1981. وُلد تشاترجي فـي العـام 1947، وهـو ينتمـي إلى جيـلٍ مُختلف عن جيـل عبد الملك والعطّـاس، والـذي يَعتبر أنّ الصراع مع الاسـتعمار قـد انتهى وأصبح صفحـة من التاريـخ. وهو بكلّ حال كان يُشـارك كمؤرِّخ فـي المؤتمر، وهنا يأخذ الفرق التخصّصي دلالة كبرى في تغيير النظرة إلى الاستعمار. كما أنّ أصوله تقوم بدَورٍ متزايد الأهميّة، سوف يأخذه الباحثون الهنود فـي الحسـبان عنـد التفكير في المَعـارف البديلة. فالسـنة التي انعقد فيهـا المؤتمر سـبقت بوقـتٍ قليل صدور المجلّد الأوّل من **دراسـات التابع** subaltern studies، التي كان تشاترجي مُسهِماً فيها. بعد إتمام دراسـته في الولايات المتّحدة، عاد في أواخر السـبعينيّات إلى كلكوتا، حيث درَّس في «مركز دراسـات العلوم الاجتماعيّة»، وهو أحد المَراكز التي كان الباحثون الهنود يعيدون من خلالها تفحُّص الجوانب المُظلمة في التأريخ الغربي. هنا أيضاً، يبدو التقارب الفكري بين الباحثين الهنود وعبد الملك واضحاً لأنّهم جميعاً يهتمّون بالتمثّلات التي بلورها الغرب عـن الشـعوب التـي كان يحكمها. علاوة علـى ذلك، فإنّ هـذا التقارُب يتعـزّز بأوجه تشـابه أخرى. فتشـاترجي هو أيضاً مثقّف غربي التنشـئة، يتقلّب بين عالَمَين. أخيراً، يَتشـارك تشـاترجي مع عبد الملك بالنَّفَس السياسـي، اليسـاري والنقدي نفسـه، وهو لا يتردَّد في الاعتماد على أعمال سَلَفه المصري.

مـع ذلك، فـإنّ قراءة سوسـيولوجيّة للمؤتمـر تُمكِّننا مـرّة أخرى من

تسليط الضوء على الالتباس في هذه اللّعبة من الاقتباسات المُشترَكة. فحين يَستشهد تشاترجي بعبد الملك (وأيضاً بأعمال إدوارد سعيد، التي دخلت في الفضاء النظري لمؤتمرات جامعة الأُمم المتّحدة)، فإنّه يعتزم انتقاد عدم قدرة التأريخ الغربي على الإحاطة ببعض الظواهر الخاصّة بالمجتمعات الشرقيّة. لكنّه يُسارع إلى توسيع مثل هذا الانتقاد ليُطاول التاريخ القومي الهندي، حيث يبيِّن أنّه فشل في تجنُّب بعض تحيّزات المركزيّة الأوروبيّة، التي أنتجت تاريخاً يُبرِز دَور النّخبة ويَحجب دَور الطبقات الشعبيّة المسحوقة. على هذا المستوى، لا يلبث مشروعه أن يفترق عن مشروع عبد الملك. وقد قام تشاترجي، بالتعاون مع غيره من المؤرّخين الهنود في هذه السنوات نفسها، بإعادة اختراع تاريخ يأخذ مسافته من المرجعيّة الوطنيّة. وتركّز أعماله[46] على نقدٍ للفكر القومي، الأمر الذي تضمّنته مداخلته بأكملها في مؤتمر الجزائر العاصمة. فإذا كان، أسوة بعبد الملك، قد دعا إلى تطوير تأريخ داخلي المنشأ، فإنّه مع ذلك أَوضح على الفور أنّ ما يُمكننا تسميته مع ويمّر وغليك شيلر «القوميّة المنهجيّة»، لا يُمكنه أن يوفِّر إطاراً مناسباً لمشروعٍ كهذا[47]. وفي حين يُواصل زميله المصري النظر إلى الأمّة

(46) بارثا تشاترجي، **الفكر القومي والعالَم الاستعماري** (1986)؛ **الأمّة وشظاياها. تاريخ الاستعمار وما بعد الاستعمار** (1993)،

P. Chatterjee, **Nationalist Thought and the Colonial World. A Derivative Discourse,** Minneapolis, University of Minnesota Press-United Nations University, 1986; **The Nation and Its Fragments. Colonial and Postcolonial Histories,** Princeton, Princeton University Press, 1993.

(47) أندرياس ويمّر ونينا شيلر، «القوميّة المنهجيّة وما وراءها. بناء الدولة القوميّة والهجرة والعلوم الاجتماعيّة»،

Andreas Wimmer et Nina G. Schiller, «Methodological nationalism and beyond. Nation-state building, migration and the social sciences», **Global Networks,** vol. 2, n° 4, octobre 2002, pp. 301-334.

كمَصدر للمُقاوَمة المعرفيّة، فإنّ تشـاترجي رأى في ذلك عائقاً لا يقلّ إشكاليّة عن العوائق التي تسبَّبت بها المركزيّة الأوروبيّة العِلميّة.

إنّ مؤتمـرَي الجزائـر وكيويو، وعلـى طريقتهما الخاصّة، أشّـرا إذاً إلى إعـادة توجيه دقيقة تشـكَّل من خلالها الفكر العالَمثالثيّ عبر سلسـلة مـن العمليّات النقديّة المتنوّعة. وسيشـكِّل التعارض النظري بين عبد الملك وتشاترجي، الذي ظهر حول مسألة الأمّة، محطّةً في هذا التحوّل: فالقوميّـة التـي كانـت لا تزال وسـيلة مُقاوَمـة لمفكّر مـن جيل عبد الملك، لم تعُد كذلك بالنسـبة إلى زميله المؤرِّخ. وسيقوم تشاترجي، مـع مثقّفيـن هنود آخريـن في الولايـات المتّحدة، كما سـيتبيّن الآن، بإطلاق شـكلٍ من أشكال التدخُّل الفكري العابِر للحدود يختلف بشكلٍ لافـت عـن ذاك الـذي تخيّله عبد الملـك كمِثال. لقد تحرَّر هـذا التدخّل الكوزموبوليتي بالعمق من المرجعيّة الوطنيّة، ومن خلال التخلّص من أيّ مرجعيّة ذاتيّة المنشأ، أزاح جذريّاً عن مَسارها التطلّعات العالَمثالثيّة التي كان عبد الملك لا يزال متمسّكاً بها.

الفصل الخامس

«دراسات التابع» الهنديّة و«المنعطف السعيدي»

بعد أن بقيت «دراسات التابع» الهنديّة (أو «الدراسات ما بعد الكولونياليّة» التي شـكّلت تكملة لهـا) غير معروفة لفترة طويلة في فرنسـا، ها هي منذ بضع سنوات، تشكّل موضوع عروض تعريفيّة سمحت بتقدير قيمة هذه الحركة وتميّزها[1]. سوف نلفت هنا إلى بعض هذه العناصر، إلاّ أنّ الهدف الذي سنسعى اليه سيكون مُغايراً. وتماشياً مع المنهج التحليلي للكِتاب، سوف نحاول أن نفهم كيف أنّ المَسارات عبر الوطنيّة لعددٍ من المفكّريـن الهنود تتيح لنا الإحاطة بالصيغة التي اتّخذها نقدهم للغرب.

---

(1) إيزابيل مارل، «دراسات التّابع. عودة إلى المبادىء المؤسّسة لمشروع تأريخي للهند الاستعمارّية»؛ مامادو ضيوف، **التأريخ الهندي في نقاش. الاستعمار، القوميّة والمجتمعات ما بعد الكولونياليّة**؛ جان- لو أمسال، **الغرب المُعلّق**؛ ماري- كلود سموتس (إشراف)، **الوضعيّة ما بعد الكولونياليّة. الدراسات ما بعد الكولونياليّة في النقاش الفرنسي**؛ حول دراسات التّابع بشكلٍ عامّ، أنظر كذلك لوكاس مونتاي وأليس روماريو، «من المجالات التخصّصيّة إلى دراسات التّابع. مَعارف، مَسارات وسياسات»،

Isabelle Merle, «Les **subaltern studies.** Retour sur les principes fondateurs d'un projet historiographique de l'Inde coloniale», **Genèses**, n° 56, 2004, pp. 131-147; Mamadou Diouf, **L'Historiographie indienne en débat. Colonialisme, nationalisme et sociétés postcoloniales**, Paris, Karthala, 1999; J.-L. Amselle, **L'Occident décroché,** op. cit.; Marie-Claude Smouts (dir.), **La Situation postcoloniale. Les postcolonial studies dans le débat français**, Paris, Presses de Sciences Po, 2007. Sur les **studies** en général, voir aussi Lucas Monteil et Alice Romerio, «Des disciplines aux "**studies**". Savoirs, trajectoires, politiques», **Revue d'anthropologie des connaissances**, vol. 11, n° 3, 2017, pp. 231-244.

هؤلاء المثقّفون هُم في الواقع عابرون للحدود في كثير من النواحي. فحركة «دراسات التابع» تشكّلت داخل الجامعات الإنكليزيّة، وذلك بفضل الجهد الذي قام به المؤرّخون الإنكليز والهنود. بعد ذلك استقرّت هذه الحركة جزئيّاً، وإن بشـكلٍ فاعل، في الولايات المتّحدة، حيث أدّى التقاء عدد من أعضاء الحركة مع إدوارد سـعيد إلى إعادة بلْورة طروحاتها. إلّا أنّها بقيت تندرج ضمن جغرافيا أوسـع، لأنّ مثقّفين مُقيمين في الهند بادروا إلى حمل لوائها، كما انتشرت إلى حدّ كبير في الأوساط الجامعيّة العالَميّة بتأثيرٍ من النتاجات الأنغلوسكسونيّة.

إلـى حدّ كبيـر، يُمكننا إذاً قراءة ظهور «دراسـات التابع» و«الدراسـات مـا بعـد الكولونياليّة» فـي ضوء مفهـوم الانتقال. فـي البداية انتقل هؤلاء المثقّفون بسـبب هجرتهم والغموض النسـبي لبداياتهم (في جامعـات إنكليزيّة ثانويّة حيث التقـى اختصاصيّون من الهند غير راضين عن التأريخ السـائد). هذه «التشـكيلة من الأكاديميّين الهامشـيّين»[2] وفق عبارة الأبّ المؤسّـس لـ«دراسـات التّابع»، رناجيت غوها، توصّلت إلى تحويل بُعدها النسـبي عن مراكز السـلطة الفكريّة إلى مقدرة على إعادة النّظر بالتفسـيرات القائمة. هكذا، وبطريقة هي أشـبه بالانقلاب النظري، قلبوا النماذج الكلاسـيكيّة من خلال عرضهم فهْم تاريخ الهند الحديـث، ليس انطلاقاً مـن نُخبها، وإنّما من خـلال الفئات الاجتماعيّة التـي تحتلّ المَواقع الأكثر تواضعاً (الطبقات الدنيا، الفلّاحون، العُمّال، المتمـرّدون... إلـخ)، والتي جمعوها تحت مسـمّى التّابعين. وبعد أن

(2) رناجيت غوها (إشراف)، **مختارات من دراسات التّابع**،
R. Guha (dir.), **A Subaltern Studies Reader. 1986-1995**, Minneapolis/ Londres, University of Minnesota Press, 1997, p. XIV.

تمكّنـت هذه المجموعة مـن تحويل نقطة ارتكاز الدراسـات التاريخيّة الهنديّـة بشـكلٍ جـذري، قامـت بنقلة جديـدة، بحيث إنّهـا انخرطت في النقاشـات الدائـرة في الولايات المتّحدة، ما وفَّر لهـا تأثيراً عالَميّاً غير متوقَّع. وترافَق هذا الانخراط الأميركي أيضاً مع تحوّلٍ كبير في مشروع «دراسات التّابع» (إذ ارتبط منظوره التأريخي باعتبارات جديدة فلسفيّة وأدبيّة وسياسيّة) لدرجة أنّ بعضهم راح يُقيم تمييزاً بين فترة البدايات وفترة النضج لـ «دراسات التّابع» (دراسات التّابع المبكّرة/المتأخّرة)[3].

مـع ذلـك، لا بـدّ أن ننظر إلى القيَمة الاسـتدلاليّة للانتقال بشـيء من التيقّـظ. فتأثيـر عمليّـات الانتقـال الدوليّـة والتبـادُل بيـن المجـالات الأكاديميّـة المُختلفـة لم تكُن أبـداً بهذه البسـاطة، ولا بهذه الطريقة المباشـرة كما تفترضه العديد من المُراجعات لتاريخ هذه الحركة. على وجـه الخصـوص، فـإنّ الفكرة القائلـة بأنّ المـرور بالولايـات المتّحدة والالتقاء مع سعيد هو الذي أعاد صياغة الأسئلة التي تطرحها «دراسات التّابع» التأريخيّة في سـياق ما بعد الحداثة. كانت لفترة طويلة مَوضع نقاش متوتّر بين مَن رأى في إعادة الصياغة تلك خيانة للروحيّة الأصليّة التي انطلقت منها «دراسـات التّابع»، وأولئك الذين على العكس من ذلك اعتبروا أنّ هذا الانعطاف فتحَ الباب أمام إمكانات نقديّة واسـعة النطـاق. لقـد كان تاريـخ حركـة «دراسـات التّابـع» موضوع تفسـيرات متناقضـة، يصعـب الفصـل بينها، وقد أسـهَم في هذا التناقض نسـاء ورجال متخصّصون في التاريخ، إلّا أنّهم كانوا انتقائيّين حين تعلَّق الأمر بنظرتهم إلى هذه الحركة[4].

(3) سوميت سركار، «تراجُع التّابع في دراسات التّابع»، مرجع سبق ذكره.

(4) هكـذا يتجاهـل غوهـا اسـم سـوميت سـركار، وهـو مـن أوائـل المُتعاونيـن فـي

علــى العكــس من ذلــك، فــإنّ التحليــل الذي ســوف نتّبعــه يبتعد عن التوصيفــات العامّــة، ليعتمد مَســارات فرديّة ويجعلنا نَفهــم كيف أنّه في تشــكيلات مُختلفة، تلاقت حركة الانتقال مع حركة النقد. وبدلاً من افتــراض تجانُــس أوّلي لبرنامج «دراســات التّابع»، نعتقــد أنّ الباحثين الذيــن التحقــوا به اختطّــوا طريقــاً خاصّــاً لأبحاثهم. وقــد كان للمرور بالولايــات المتّحــدة تأثيــرٌ مُختلــف في كلّ مــرّة على هــذه البحوث. إنّ اللّجــوء إلى مقياسٍ تحليلــي على نِطاقٍ ضيّق جدّاً من خلال التركيز على الأفــراد، يبيّن أنّ تحويل مشــروع «دراســات التّابع» إلــى النقد ما بعد الكولونيالي اتّخذ مسالك متعدّدة يصعب حصرها في التعارضات العامّة التي يوصّف من خلالها هذا المشــروع. من خلال تســليط الضوء بشكل متعمّد على بعض الشخصيّات المهمّة لهذه الحركة، سنُحاول أن نوضح كيــف أنّــه، تحت التأثير المــزدوج للبُعد عــن الهند والالتقــاء مع أفكار ســعيد، تبلورت قراءات جديدة متعدّدة الجوانب للمركزيّة الغربيّة، التي وعلى الرّغم من تقاربها الظاهري، تُحافظ على تفرّدها العميق.

مسار قائم على القطيعة:
رناجيت غوها وولادة «دراسات التّابع»

حتــى وإن لــم يكُــن في نيّتنــا كِتابة تاريخ «دراســات التّابــع»، يبدو من الصعب ألّا نذكر، في البداية، الدَّور التأسيســي لرناجيت غوها. فقد كان

الحركــة، وذلــك بــكلّ بســاطة بســبب وجهــة النّظــر المُعارِضــة التــي أبداهــا هــذا الأخيــر إزاء إعــادة التموضُــع الأميركــي. أنظــر ر. غوهــا، **دراسات التّابع**، مرجــع ســبق ذكــره. حــول ابتعــاد ســركار عــن المشــهد، أنظــر فينــاي لال، «دراســات التّابــع وناقديهــا»،
Vinay Lal, «Subaltern studies and its critics. Debates overs Indian history», **History and Theory**, vol. 40, n° 1, février 2001, pp. 135-148.

بالفعل هو الذي جمعَ، عند منعطف السبعينيّات والثمانينيّات، العديد من المؤرّخين الهنود والبريطانيّين حول مشروع إعادة قراءة نقديّة للتأريخ الهندي. ففيما كان ينوي تأسيس مجلّة جديدة، وافق في نهاية المطاف على اقتراح القسم الهندي في «منشورات أكسفورد الجامعيّة» لتنسيق نشر المجلّدات الثلاثة من مجموعة بعنوان **دراسات التّابع. كِتابات عن تاريخ ومجتمع جنوب آسيا** (نُشرت بين 1982 و1984). في الواقع، سوف تُنشر ستّة مجلّدات حتّى العام 1988، تاريخ تخلّي غوها عن مواصلة المهمّة، مع بقائه على ارتباطٍ وثيق بهذا العمل الذي استمرّ حتّى نشْر المجلّد الثاني عشر في العام 2005. إنّ تأثير غوها كمُشرف على المجموعة، وكموجِّه لجيلٍ من المؤرّخين الشباب الذين أشركهم بشكلٍ حاسم بمغامرة **دراسات التّابع**، امتدّ كذلك ليُطاول النصوص، وهو أمر أساسي في تعريف المشروع بالذّات، الذي نشره في العديد من مجلّدات **دراسات التّابع**.

في ضوء هذه العناصر، هل يُمكننا بعد ذلك أن نحدِّد كيف تبلور مشروع غوها بإعداد تاريخ المُهمَّشين خلال رحلاته ذهاباً وإياباً (وكذلك من خلال كِتاباته) بين الهند والعالَم الأكاديمي الغربي؟ للقيام بذلك، سنُحاول عزل عددٍ معيّن من الأطروحات المركزيّة في أعمال غوها، لنبيِّن كيف أنّ سياق التهميش النسبي الذي كان يعيشه المؤلّف يجعل من المُمكن تفسير نشأة هذا المشروع. سنرى بعد ذلك كيف أنّ العديد من مُقترحاته اتّخذت منحىً إشكاليّاً ودفعت بزملائه، بفعل انتقال النقاش إلى الولايات المتّحدة، لتبنّي منظومة نظريّة جديدة، ذلك أنّ النقاش في الجامعات الأميركيّة تُرجِم بمُحاولة تخطّي المعضلات التي نجمت عن النقاشات التي دارت في الوسط الإنكليزي.

رناجيت غوها Ranajit Guha

وُلـد غوهـا فـي العام 1922 في ولايـة البنغال، وهو ينتمـي إلى عائلة من مالِكـي الأراضـي الميسـورين، والذين أثروا بفعل سياسـة إعـادة تنظيم الأراضي (التسـوية الدائمة) التي بوشِـر بتنفيذها فـي العام 1793، ومعها تحوّلت شـركة الهند الشـرقيّة إلى قوّة مُهيمِنة على شـبه القـارّة الهنديّة. هدفـت التدابيـر المتّخذة حينها إلـى إدخال المُلكيّة الخاصّة بالشـكل الذي يتصـوّره البريطانيّـون. وهي من خـلال تدمير المرونة النسـبيّة التي ميَّزت عالَـم الريـف الهنـدي، أدَّت إلـى خلْـق طبقة مـن المالكين يعيشـون من المَداخيـل التي يؤمّنها عمل الفلّاحين. هـذه العلاقات الاقتصاديّة الجديدة سـتكون في صُلب الكِتاب الأوّل لغوها[5]؛ لكنّها سـتكون أيضاً في أسـاس سلسـلة من الثورات والانتفاضات، والتي سيوثّقها بدقّة الاختصاصيّون في «دراسـات التّابـع». لكن قبـل ذلك، أمّنت هذه التدابيـر لعائلة غوها قاعدة اجتماعيّـة واقتصاديّـة متينـة، مـا سـمحَ له بالحصـول على تعليـم متقدّم باللّغـات الإنكليزيّة والسنسـكريتيّة والبنغاليّة. وكمـا هو الحال مع آخرين من مثقّفي ما بعد الكولونياليّة، من الصينيّين أو العرب، فإنّ الاسـتعمار، ولُغاتـه وتقاليده المَعرفيّة، تتشـابك مع المَعارف المحلّيّة لتشـكّل هويّة اجتماعيّـة متعـدّدة، لا بـل نزاعيّـة. هذا الوجـود الأوروبي حتّـى في أعماق المَسـارات الفكريّـة (والـذي قاد أشـيز نانـدي للحديث عنه وكأنّـه «العدوّ الحميم»[6]) أعطى مشروع «دراسات التّابع» بُعداً نقديّاً للتأريخ، كما أعطى

(5) ر. غوها، **قاعدة المُلكيّة للبنغال. بحث في التسوية الدائمة**،
R. Guha, **A Rule of Property for Bengal. An Essay on the Idea of Permanent Settlement**, Paris/La Haye, Mouton & Co, 1963.

(6) أشيز ناندي، **العدوّ الحميم. خسران الذّات والعودة إلى الذّات تحت الاستعمار**،
Ashis Nandy, **L'Ennemi intime. Perte de soi et retour à soi sous le colonialisme**, Paris, Fayard, 2007.

شـكلاً مـن أشـكال التحليـل الاجتماعي الشـخصي، كون علاقات السـلطة الاستعماريّة التي سلّط غوها عليها الضوء في الهند الكولونياليّة كانت هي أيضاً في أساس مَوقعه الاجتماعي والفكري.

سوف تجد هذه الانقسامات أوّل ترجمة فكريّة وسياسيّة لها عندما انخرط غوهـا بدراسـة التاريخ فـي «كليّة الرئاسـة» (بريزيدانسـي كوليـج) ثمّ في جامعة كلكوتا (وهي من بين مؤسّسـات النّخبة النموذجيّة للتوجُّه الفكري الجديـد الـذي اختطّـه البريطانيّون). وسـوف يجـد غوها في عملـه كمؤرّخ إطـاراً للتفكيـر فـي آثار الاسـتعمار. إلّا أنّ انتسـابه إلى الجامعة سـيكون بشـكلٍ خـاصّ مناسـبة للتحوّل إلـى الماركسـيّة، حيث انخـرط في صفوف الحزب الشـيوعي الهندي. بكلّ حال، ستكون الصلات بين المجالَين الفكري والسياسـي عديدة، كما سـيتبلور ذلك في شـخصيّة رجل اعتُبر مُرشـداً له، المؤرِّخ سوسوبهان سركار Susobhan Sarkar، الذي دفع باتّجاه إحياء تأريخ البنغال، وشاركَ في إعداد مانيفستو الحزب الشيوعي الهندي، وأَدخل فكر غرامشي إلى الهند.

ومـع ذلـك، فإنّ المَسـار الذي قاد غوهـا من جامعة كلكوتا إلى مشـروع تأريخ التّابع لم يسلك طريقاً خطّياً. فهو بالفعل تركَ العالَم الأكاديمي في وقتٍ مبكّر لمُواصلة مسـيرة نضاليّة واسـتقرّ في باريس في العام 1947، كعضـو فـي الاتّحاد العالَمي للشـباب الديمقراطي (وهي منظّمة أنشـأها تشرشـل وستالين، ولكنّ المكوِّن الماركسي فيها طغى بسرعة). لسنوات عديـدة، تنقّـل في أوروبا وراكـم الخبرات السياسـيّة والفكريّة. وإذا كانت هذه السـنوات من الأسـفار سـتقوم بدَورٍ مهمٍّ في وقتٍ لاحق (المَراجع الأوروبيّة التي يستند إليها غوها بشكل واسع في كِتاباته هي من موروثات هذه الفترة)، فإنّها لن تجد ترجمة عِلميّة حقيقيّة لها إلّا بعد سلسلة جديدة من الانقطاع وإعادة الوصل مع العالَم الأكاديمي.

القطيعة الأولى حصلت في العام 1953، عندما عاد غوها إلى الهند والتحق بالجامعـة هناك (سـوف يدرِّس فـي جامعة جادفبـور Jadvapur، حيث كان سركار يدرِّس كذلك). في العام 1956، بعد غزو بودابست من قبل القوّات السـوفياتيّة، انسـحب من الحزب الشـيوعي الهندي. إلّا أنّ هذا القرار لم يضع حدّاً لالتزامه السياسـي التقدّمي، وإنّما قاده للاهتمام بتجارب ثوريّة أخرى، ولاسيّما التجربة الناكساليّة، التي من خلال تأثّرها بالنظريّة الماويّة، كانـت ترمـي لأن تجعل من الفلاحين قوة ثوريّة قائمة بذاتها. هذه الخلفيّة السياسـيّة سـوف تكون حاسـمة لـدى إعداد مشـروع تاريخ المهمَّشـين (التّابع)، الذي وجّه اهتمامه إلى تسييس جماعات اجتماعيّة، مثل الفلّاحين أو الشـعوب الأصليّة، التـي بالكاد كانت تظهر في التأريـخ الحديث (الغربي أو القومـي أو الماركسـي، كما سـيتبيّن). وأخيـراً، في العـام 1959، غادَر غوها إلى الخارج للتدريس في جامعة مانشسـتر، وفي جامعة ساسـكس، وفي كليّة الدراسـات الشـرقيّة والأفريقيّة (SOAS) فـي لندن. فحين أطلق مشـروع «دراسـات التّابع»، كان إذاً في وضعٍ غير مسـتقرّ مـن نواحٍ عدّة: فهو مؤرِّخ الهند الكولونياليّة ومُقيم في قلب القوّة الإمبرياليّة السـابقة، ويحتـلّ مَوقعاً هامشـيّاً بالمعنـى الأكاديمي (حين تمّ نشْـر المجلّد الأوّل مـن المجموعة، في العام 1982، كان أسـتاذاً في جامعة ساسـكس، التي تأسّسـت قبل عشـرين عاماً، كما كان مُلحقاً بمؤسّسات تعليميّة أستراليّة تُعتبـر طَرفيّة نسـبيّاً في حينها). في التاريخ نفسـه، كان يبدو وكأنّه يقترب من نهاية مسـيرته المهنيّة (عمره سـتّون سنة) ولا شيء خاصّ كان يوحي بفـرادة عمله كمؤرِّخ، الذي بقي أسـلوبه كلاسـيكيّاً. وكما هـو الحال لدى إدوارد سـعيد أو تو وايمنغ، فإنّ تحويل الترتيبات السياسـيّة إلى مشروع عِلمي نقدي أتى متأخّراً؛ ولكن، على عكس هؤلاء، أتى مشـروعه في وقت

متأخّـر جـدّاً، ولم يكُن مرتبطاً بـأيّ جامعة نخبويّة: إنّـه التكريس الأميركي لـ«دراسـات التّابـع» و«دراسـات ما بعـد الكولونياليّة» هو الذي سـيعطي لاحقاً لغوها مكانة دوليّة.

لكنْ عند منعطف السبعينيّات والثمانينيّات، لم يكُن الأمر كذلك. فمشروع «دراسـات التّابـع» كان مُغامَـرة ذات بُعدٍ متواضع، تهـدف إلى إعادة النَّظر بمَوقع الفئات الاجتماعيّة المهمَّشة في التاريخ السياسي الهندي الحديث. وهـي اندرجـت ضمن مجموعة كبيـرة من الأعمال التـي وُضعت حول هذه القضايـا منذ سـنوات عديـدة. هناك الدراسـات التي أنجزهـا إدوارد بالمر طومبسـون E. P. Thompson عـن التاريـخ مـن أسـفل للطبقـة العاملـة الإنكليزيّة، وجايمس سكوت J. Scott عن فنون المُقاوَمة في جنوب شرق آسـيا، وإريـك وولف E. Wolf عن الشـعوب من دون تاريـخ، وما إلى ذلك. كما أنّ هذه المُغامرة تتماشـى مع إحياء تأريخ الفلاحين في جنوب آسـيا (ليـس في الهند فقط ، وإنّما أيضاً في الجامعات الأنغلوسكسـونيّة، حيث تمّ إنشـاء مجلّتَين تتناولان هذه القضايا)، وهي تستفيد من مجموعة من الأعمال النظريّة المهمّة، سـواء تلك العائدة للتاريخ الماركسـي البريطاني (إريـك هوبسـباوم E. Hobsbawm)، أم للأنثروبولوجيـا (جـاك غـودي J. Goody، ماكس غوكمان M. Gluckman)، أو للعلوم الإنسـانيّة الفرنسـيّة (بيـار بورديـو P. Bourdieu، كلـود ليفي سـتروس C. Lévi-Strauss، رولان بـارت R. Barthes)... إلـخ. وأخيـراً، فإنّهـا تقيـم حـواراً جدليّاً مع مدرسـة كامبـردج، التـي تقدِّم نظرة عـن التاريخ الهندي تتمحور حول المؤسّسـات والنخـب[7]: وهي مـن خلال قلبها لوجهة النظر هذه، فإنّها تندرج ضمن عددٍ

(7) أنيـل سـيل، **بـروز القوميّـة الهنديّـة**؛ جـون غالاّغـر، غـوردون جونسـون، أنيـل سـيل (إشـراف)، **المحليّـة، المُقاطعـة والأمّـة**،

من الأسـئلة، ولاسـيّما تلك التي تطرح الرابط القائـم بين الأمّة والثقافة (وهـو موضـوع أعادته الثورة الإيرانيّة في العـام 1979 إلى قلب النقاش). باختصـار، ينـدرج تاريـخ المُهمّشـين من ضمن سلسـلة من الأعمـال التي تـدور بين العالمَين الهنـدي والإنغلو- أميركي، حتّى إنّه بالإمكان الإشـارة إلـى التشـابه الغريب مـع أبحاث كارلو غينزبـرج Carlo Ginzburg حول مَن يسـمّيهم كذلك «المُهمّشين»[8]، وإنّما في سياق أوروبي، على الرّغم من أنّه لا يبدو أنّ هذه البحوث أو تلك نالت نصيبها من الاهتمام عند نشرها.

لكـن في الوقت الذي اعتُبرت فيه «دراسـات التّابع» جزءاً من الموضوعات التـي تشـغل تفكير تلـك الحقبة، فإنّها سـوف تشـكّل كذلـك قطيعة مع الأعمال السـائدة. هنا، لا بدّ من الإشـارة إلى طريقة تقبّل أطروحات هذه الدراسـات في أوسـاط مُختلفة. في بريطانيا، تعارَضت هذه الدراسات، كما ذكرنا، مع مدرسة كامبردج، وبشكلٍ أعمّ، مع تأريخٍ كلاسيكي يرى أنّ تاريخ الهند يتمثّل بتاريخ نُخبها ومؤسّساتها. في الهند، دخلت كذلك في مُجادَلة مـع مجموعتَين مـن الباحثين: المُدافعـون عن التاريـخ «القومي»، الذين يعتبـرون أنّ السياسـة الحديثـة تُختصر بالعمل الحاسـم الـذي قام به كلٌّ مـن غاندي، ونهرو وحـزب المؤتمر الوطني الهندي؛ ولكـن أيضاً مجموعة المُدافعين عن تاريخٍ ماركسيّ مُحافظ، الذين يرون أنّ تاريخ الهند يجب أن يُفهم وفقاً لمخطّط غائي، على غرار تطوّر الرأسماليّة الأوروبيّة كما وصفه

Anil Seal, **The Emergence of Indian Nationalism. Competition and Collaboration in the Later Nineteenth Century**, Cambridge, Cambridge University Press, 1968 ; John Gallagher, Gordon Johnson et A. Seal (dir.), **Locality, Province and Nation. Essays on Indian Politics, 1870-1940**, Cambridge, Cambridge University Press, 1973.

(8) أنظر مقدّمة كارلو غينزبرج، **الجبنة والديدان**،

Voir l'introduction de C. Ginzburg, **Le Fromage et les vers. L'univers d'un meunier du XVI^e siècle**, Paris, Aubier-Montaigne, 1980 (1976).

ماركس. على هذا المستوى، سوف تُبرز «دراسات التّابع» منحاها الابتكاري وأهميّـة موقفهـا المُتمايز. إنّ مجموعة الباحثين الشـباب الذين جمعهم غوها في الأسـاس تتكوّن بالفعل من سـتّة هنـود يتابعون أبحاث ما بعد الدكتوراه في إنكلترا والولايات المتّحدة وأسـتراليا (شـهيد أمين Shahid Amin، سوميت سركار Sumit Sarkar، جيانيندرا باندي Gyanendra Pandey، بارثا تشـاترجي Partha Chatterjee، غوتام بدرة Gautam Bhadra وديبيش شاكرابرتي Dipesh Chakrabarty)، واثنَين من الأكاديميّين الإنكليز (ديفيد أرنولـد David Arnold وديفيد هارديمان David Hardiman). هؤلاء الرجال (كونه لا توجد نسـاء في المجموعة، وهذه المسـألة سوف تكون إشكاليّة لاحقاً إلى حدّ كبير) كانوا يصغرون غوها بنحو خمسـة وعشـرين عاماً، وهُم يتنقّلـون بيـن فضـاءات وطنيّـة مختلفة ويشـغلون مَناصـب أكاديميّة غير ثابتـة فـي كثير من الأحيـان. تحت قيادة هذا الأخير، الذي أشـرنا كذلك إلى مَوقعه المتأرجح، سـوف يفضّلون الانصراف إلى دراسـة تاريخ المحكومين، وهو خيار بديل عن ذاك المُعتمد في مدرسـة كامبردج، ما عزَّز تموضعهم فـي هذا الميدان: في تلك السـنوات الأولى، انصبَّ اهتمام المحكومين المتخصّصين بالتاريخ بالمهمّشين، بينما مؤرّخو كامبردج المُهيمِنون فضّلوا تاريخ النّخب. تبدو هذه المقابلة لافتة للنظر، ولكن يتوجّب مع ذلك التعامل معها بحذر، إذ أظهرت الكونفوشيوسيّة أنّ الاعتماد على الجامعات الكبرى هو الذي جعل من المُمكن انطلاق النقد ما بعد الكولونيالي، وأنّ المَوارد المؤسّسـيّة الأكثر شـرعيّة هي الشرط الأساسي في كثير من الأحيان التي تمكّن من إنجاز مشروعات بحثيّة تتعارض مع المؤسّسة.

إنّ انعـكاس وجهـات النظـر السـائدة الذي أتاحـه تحويل موقـف أقلّوي إلـى رؤيـة عِلميّة مبدئيّة مجدِّدة سـيؤمِّن نجاح مشـروع غوها. لكن دعونا

نكرِّر، مع ذلك، أنّ تكريس غوها سيأتي في وقتٍ لاحق، على ضوء عمليّات تهجين أميركيّة، أعطت المشروع تماسكاً لم يتأمّن له قبلاً بالتأكيد. يشهد على ذلك المَوقع المُلتبس لذاك الذي شكَّل المَرجع النظري الرئيس لِـ«المهمَّشين»، الفيلسوف الماركسي أنطونيو غرامشي Antonio Gramsci (الذي كانت أوّل ترجمة لأعماله إلى الإنكليزيّة في العام 1971). لقد رأى معظم المُعلّقين في مشروع «دراسات التّابع» تكييفاً للحالة الهنديّة مع وضعيّة عولجت أساساً في جنوب إيطاليا: لقد كان غرامشي بالفعل يقصد بـ«المُهمَّشين» الفلاحين الفقراء في المنطقة، ويشير إلى الصعوبة في التفكير بدَورهم السياسي في الأنماط الماركسيّة الكلاسيكيّة. إنّ العلاقة المباشرة بين غرامشي وأصحاب «دراسات التّابع» هي بالتأكيد لافتة للنظر، من الناحية الفكريّة والسياسيّة. إلّا أنّ القراءة المتأنّية للمجلّدات الأولى من المجموعة تُظهر أنّ فكر غرامشي لا يحتلّ المَوقع المركزي الذي كثر الكلام عنه منذ البداية. ففي مقدّمة المجلّد الأوّل، لا يذكر غوها غرامشي إلّا مرّة واحدة فقط (فضلاً عن أنّها إشارة إلى أنّ المقالات التي ستلي لا يُمكنها ادّعاء التناغم مع برنامج البحث الذي وضعه الفيلسوف الإيطالي)، وكان لا بدّ من انتظار المجلّدَين الثالث والرابع كي نجد (لدى بعض الكتّاب فقط) بداية نقاش أكثر تعمُّقاً بهذا النهج. والأمر ينطبق كذلك على مناقشة مفهوم الهَيمَنة لدى غرامشي الذي اتّخذ منحىً سلبيّاً (لأنّ غوها سيوصِّف سلطة البورجوازيّة الهنديّة على أنّها «سيطرة من دون هَيمنة»). وأخيراً، واجَه مشروع دراسة المُهمَّشين مشكلة نظريّة مهمّة، والتي ستكون أحد محاور إعادة القراءة الأميركيّة: يُمكن تعريف المهمَّش الغرامشي بأنّه شخص ليس له أثر مكتوب؛ بينما في الهند، وجدَ المؤرِّخون أنفسهم في مواجهة أرشيفٍ استعماري مُسرف في تدوين

> المعلومـات، تعطـي عن المهمّـش رؤية مُتناقضة. كلّ هذا سـيكون كافياً ليُظهـر أنّ الوحـدة النظريّـة المتخطيّة للمفهوم الغرامشـي في مجموعة **دراسـات التّابـع** لا تتوافق بالتأكيد مع المنطق الحقيقي للتسـاؤلات التي طُرحت في الثمانينيّات، بقدر ما تعود للتحوّل الذي أصاب المشـروع الذي بعد أن اتَّخذ منحىً عالَميّاً أصبح يتّكىء على بعض المَراجع الأساسـيّة، مع الخشـية مـن فقـدان التنوّع الذي كان في أسـاس تمايـزه - هذا ما جعل ديفيد أرنولد يقول بتهكّم إنّ «دراسـات التّابع» ستكسب بالتأكيد أكثر في ما لو قلّلت من تعظيمها لِـ«المهاتما غرامشي»[9].

بالمعنـى الأوّل، يُمكـن تحديد مَوقع أعمال غوها، كما قلنا، من ضمن اسـتمراريّة كِتابـة التاريـخ من الأسـفل. من هنا نـرى مقدّمته للمجلّد الأوّل مـن **دراسـات التّابـع** تفصِّل برنامـج عمل يقوم علـى التعارُض مـع «وجهة النظـر النخبويّة» التي هَيمنت على التأريـخ الهندي[10]. على هـذا الأسـاس، يُضمِّن غوها في عملـه التاريخ الاسـتعماري الإنكليزي والتاريـخ القومـي الهنـدي، إذ إنّ كليهمـا ركّزا على الطبقـات الحاكِمة ولـم يكونا على قدر «الاعتراف، ولا بالطبع تفسـير، إسـهام الشـعب، بصفتـه تلك». وبالتالـي، فإنّ الأمر يتعلّق بإعادة بعض المجموعات إلى مَوقعهـا الصحيح، بعد أن ترافق تهميشـها الاجتماعي والاقتصادي مع

---

(9) ديفيد أرنولد، «غرامشي والفلاّحون في الهند».
David Arnold, «Gramsci and peasant subalternity in India», **The Journal of Peasant Studies**, vol. 11, n° 4, 1984, republié dans V. Chaturvedi (dir.), **Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial**, op. cit., p. 47.

(10) ر. غوها، «في بعض جوانب تاريخ الهند الاستعماريّة».
R. Guha, «On some aspects of the historiography of colonial India», in R. Guha (dir.), **Subaltern Studies. Writings on South Asian History and Society**, Oxford/New York, Oxford University Press, vol. I, 1982.

عمليّة نبذ من قِبل التاريخ السياسـي الهندي الحديث الذي اقتصر على عمليّات التعامُل بين البريطانيّين وحزب المؤتمر القومي. وهنا، أتاحت وضعيّـة غوهـا المُتمايـزة بلورة هـذا الانزياح في المنظـور. ليس لأنّه هـو بالذّات كان بعيداً عن مَراكز الجامعات البريطانيّة الكبرى فحسـب، ولأنّه رأى من المُناسـب مُعالَجة موضوعات تتوافق بنيويّاً مع مَوقعه الخـاصّ في العالَم الأكاديمي، وإنّما كذلك، لأنّ الابتعاد عن الهند أتاح لـه إعطـاء الانتقال بُعداً اسـتدلاليّاً مزدوجـاً: بوصفه مؤرِّخـاً هنديّاً في إنكلترا، كان بإمكانه توظيف معرفته ببلده الأصلي لكي يُسائل تحيّزات النظـرة البريطانيّـة؛ لكن كان بإمكانه أيضاً الإفـادة من البُعد عن الهند كي يَضع مَوضع تساؤل ما يفرض نفسه هناك على أنّه من المسلَّمات، والمقصـود هنـا التاريخ الوطنـي (والقومي) الذي يتمحـور حول نُخب حزب المؤتمر لوحدها. إنّ مثل هذا الاسـتثمار، مقروناً بتوجّهات غوها الماركسـيّة غيـر التقليديّة، يفسِّـر كيف أنّ مجموعة مـن الموضوعات التي أهملها بشكل عامّ تأريخ الهند، أصبحت محوريّة معه.

ومع ذلك، سيكون من الخطأ ألّا نرى في «دراسات التّابع» سوى تطبيق للتجربة الهنديّة في كِتابة التاريخ من الأسفل (كما فعل ديرليك Dirlik فـي مقالة سـبق ذكرهـا[11]). إنّ تاريـخ المحكومين كما تصـوّره غوها، من خلال انتقاله إلى الهند، سـوف يثير أسـئلة جديـدة بالكامل، تتعلّق بمفاعيل انتشـار الحداثة الرأسـماليّة الأوروبيّة خارج سـياقها الأصلي. فالمَحكومـون فـي أوروبـا ليسـوا كالمحكومين في الهنـد، لأنّ تاريخ

(11) حـول هـذه النقطـة، أنظـر د. شـاكرابرتي، **مَوَاطِـن الحداثـة. مقـالات فـي صحـوة دراسـات التّابـع**،

D. Chakrabarty, **Habitations of Modernity. Essays in the Wake of the Subaltern Studies**, Chicago/Londres, University of Chicago Press, 2002, p. 3 et sq.

السلطات التي يخضعون لها ليس هو نفسه. والسؤال الذي سرعان ما كان على غوها مُواجهته هو بالطبع سـؤال الرأسـماليّة العالَميّة، لكنّ أشكال السـيطرة والتراتبيّات التي تعتمدها تختلف اختلافاً كبيراً وِفقاً للسـياقات المحليّة. في هذا الصدد، يُمكن القول إنّه إلى جانب التاريخ الفريـد لعَولمة الرأسـماليّة، ثمّة مجموعة من التواريـخ المحليّة التي تنبثق من التشكيلات الاجتماعيّة والسياسيّة المختلفة التي تنشأ عنها. كما سيتبيّن، فإنّ الاختلاف بين تواريخ الرأسماليّة هذه سيشكّل واحداً من نقاط المُنازَعة الرئيسـة بين «دراسـات التّابع» وتيّارات ماركسـيّة أكثر تقليديّة، بقدر ما سـوف تدفع القـراءات الأميركيّة باتّجاه تحميلها أبعاداً جديدة. ولكنْ، قبل أن نرى كيف حدثَ هذا التحوّل، علينا أوّلاً أن نفهم لماذا وكيف طُرحت مسألة تعدّديّة تواريخ الرأسماليّة في أعمال غوها منذ الثمانينيّات.

بالمناسـبة، لا بـدّ من تحليـل مجموعتَين من التحديـدات معاً. الأولى يُمكـن فَهمهـا من خلال مَواقف غوها السياسـيّة. لقـد رأينا أنّ غوها منـذ خمسـينيّات القرن الماضـي كان بعيداً عن الماركسـيّة التقليديّة، وبدأ يهتمّ بالتجارب الثوريّة للفلّاحين الهنود. وكانت الناكسـاليّة تندرج ضمـن تيّار عالَمثالثيّ ينحـو إلى تعدّديّة التواريخ السياسـيّة والاعتراف بأنّ مَسـارات شعوب الجنوب لا تتبع بالضرورة المَسارات التي رسمها الغرب. علاوة على ذلك، عندما بدأ غوها الإعداد **لدراسـات التّابع**، كانت الهنـد لا تـزال تعمل على تعميق مَسـارٍ ديمقراطيّ خـاصّ بها؛ وكانت الطبقـات الدنيا والأقليّـات والمجموعات التي تعانـي التمييز، تخوض نضـالاً من أجل أن تتحقّق فعلياً المسـاواة الشـكليّة التـي منحتها لها

نُخب حزب المؤتمر عند الحصول على الاستقلال[12]. ولذلك فإنّ مسألة ما يسـمّيه غوها «إسـهام الشـعب بصفتـه تلك» كانت لا تـزال قضيّة تتمتّع بالراهنيّة في السـنوات التي نضجت فيها «دراسـات التّابع». إلى ذلـك، لا بـدّ مـن أن نضيف بالتأكيد أنّ إنكلترا في عهد مارغريت تاتشـر وضعته، في السبعينيّات والثمانينيّات، في مُواجهة التدمير النيوليبرالي للبنـى المُنبثِقة عن الاشـتراكيّة الدوليّـة ونظرتها إلى تاريـخ يتّجه نحو تخطّـي الرأسـماليّة. كلّ هذه العناصر التـي كان يرقبها من مَوقعه في المنفى، سـتكون حاسـمة في إنجاز مشروع دراسة للصراعات الهنديّة، غير القابل للاختزال بِـ«النزعة الرأسماليّة التي تنحو للعالميّة»[13].

مـع ذلـك، لا يشـكِّل هـذا كلّه سـوى جزء من السـياق الـذي بلور فيه غوها فكرة تاريخ المُهمَّشين. فقد كانت حاسمة كذلك مجموعة الحجج والتحليلات المنطقيّة التي طبعت النقاش بشكلٍ واضح. في الواقع، إنّ الفكرة القائلة بأنّ للتابعين الهنود شكلاً من أشكال العمل السياسي الخـاصّ بهم، تنبـع أيضاً من إعادة القراءة النقديّة للتاريخ الماركسـي، وبشـكلٍ خـاصّ للقراءة التي قـام بها هوبسـباوم Hobsbawm. فهذا الأخير، يقوم بتفسـير ثورات شـعبيّة عديدة على أنّها ما قبل سياسيّة، كمـا لـو أنّ الوعي الذي يحرِّك المُتمرِّدين لـم يتكيّف مع إطار الحداثة الجديـد؛ فهُم، على حدّ قول هوبسـباوم، «لـم يَجدوا، أو بدأوا يجدون

(12) بيديوت شاكرابرتي، **السياسة والمجتمع الهندي منذ الاستقلال**،
Bidyut Chakrabarty, **Indian Politics and Society since Independence. Events, Processes and Ideology**, Londres/New York, Routledge, 2008.

(13) ر. غوهـا، «سيطرة مـن دون هيمنـة وتأريخهـا»، مـن ضمـن **دراسات التّابع**، مرجـع سـبق ذكـره، المجلّـد السـادس، 1989.

للتـوّ لغة خاصّة بهم للتعبير عن تطلّعاتهم»[14]. يقف غوها في مُواجهة مباشرة مع الخيارات النظريّة لهوبسباوم، الذي يعتبر أنّ ما يخرج عن إطار المؤسّسـات الحديثة يخرج عن السياسـة. أمّا بالنسبة إليه، فعلى العكس من ذلك، المطلوب أن نبيِّن أنّ الانتفاضات ليست «خارجة على وعي الفلّاح»[15]، وهي طريقة للقول إنّها تنتمي إلى مُمارسـة سياسيّة واعية تماماً.

هذا الاهتمام بالبُعد السياسي لأعمالٍ كانت في ما مضى تُعتبر أنّها لا تمتّ إلى السياسـة، سـوف يُفتح من البوّابة الهنديّة على تاريخ متعدّد للسـلطة. يشـير غوها بالتأكيد إلى الإطار السياسـي الجديد الذي زرعه الاستعمار والرأسماليّة البريطانيّة في الهند: أحزاب وطبقات اجتماعيّة، وصُحف، وما إلى ذلك، اسـتخدمتها النّخب في حزب المؤتمر للمُطالَبة بالاسـتقلال. لكنّه يرفض اعتبار أنّ الصراعات خارج هذا الإطار كانت غير سياسـيّة أو ما قبل سياسـيّة. بل إنّها شـكّلت «منطقة مسـتقلّة لم تجد أساسـها في سياسـات النّخبة»[16]، منطقة سياسيّة بالكامل، على الرّغم من أنّ وسـائل عملها لا تتطابق مع وسـائل الطبقات الحاكِمة. هكذا يصبح التاريخ السياسي للهند تاريخاً مزدوجاً: فإلى سياسة النّخب التي هي ثمرة العَولمة والحداثة الأوروبيّة والرأسماليّة، تُضاف سياسة

(14) إريـك هوبسـباوم، **المتمـرّدون البدائيّـون: دراسـات فـي أشـكال قديمـة اتّخذتها الحـركات الاجتماعيّـة فـي القرنّيـن التاسـع عشـر والعشـرين،**
E. Hobsbawm, **Primitive Rebels. Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th Centuries**, Manchester, Manchester University Press, 1959.

(15) ر. غوهـا، «نثـر مكافحـة التمـرّد»، ضمـن **دراسـات التّابـع**، مرجـع سـبق ذكـره، المجلّـد الثانـي، 1983.

(16) المرجع نفسه، «في بعض جوانب تأريخ الهند الاستعماريّة».

تابعة، لها مَراجعها وصياغاتها الخاصّة. يقوم مشروع «دراسات التّابع» بالتحديد على الكشف عن هذه «المنطقة المستقلّة» وهذا «الوعي» بما لهما من منحىً سياسيّ أصيل.

سيكون لتعدديّة تواريخ السلطة ثلاثة مفاعيل على الأقلّ على الانتشار العالَمي لِ «دراسات التّابع». بداية، لدى الكلام على «وعي» المهمَّش، سيعرّض غوها نفسه لنقدِ ما بعد الحداثة الذي أخذ عليه (كما سنرى مع سبيفاك) استخدامه مفهوماً إشكاليّاً، إذ إنّ جزءاً كبيراً من الانتقال الأميركي سيأخذ شكلَ محاولة لتجاوُز ما سيبدو وكأنّه معضلات نظريّة طبعت الفترة الأولى من «دراسات التّابع». علاوة على ذلك، من خلال مُعارَضة الماركسيّة التقليديّة، يُسهم غوها في تعميق الهُوّة مع عددٍ من متبنّي الخطابات العالَمثالثيّة الكلاسيكيّة الذين كانوا يعتبرون هذه المَراجع محوريّة. وأخيراً، سوف ينفتح في الواقع على برنامجَين بحثيَّين: فالدراسات التي تتناول المُهمّشين هي في الواقع تاريخ المحكومين بقدر ما هي تاريخ المجموعات والأُطر السياسيّة التي مارست هذه الهَيمَنة، أي التاريخ النقدي للأمّة والنُّخب الوطنيّة الهنديّة.

من اللّافت حقّاً أن نرى في المجلّد الأوّل من **دراسات التّابع**، أنّ غوها يتحدّث عن النّخب الهنديّة أقلّه بالقدر ذاته الذي يتكلّم فيه على التابعين. هذا التحيُّز ينبع منطقيّاً من تحليلاته للتاريخ التعدُّدي للسلطة في الهند. إذا كان هناك من حيِّز مستقلّ لسياسة التابعين، فذلك لأنّ البورجوازيّة الهنديّة لم تنجح في الإمساك بالفضاء الأيديولوجي للأمّة بالكامل، بحيث إنّ هناك مساحاتٍ واسعة من العمل السياسي لم تَخضع للمَنطق المُهيمِن للمُستعمِر أو للسياسات الهنديّة التي

أعقبتـه. ولـنْ يوضِح غوها بالكامل المَفاعيـل النظريّة لهذه المنظومة إلّا عندمـا تحـدّث في العام 1986 عن «السـيطرة مـن دون هَيمنة»[17]. وهـو اسـتطاع، واضعاً في خلفيّـة تحليله نظريّة غرامشـي، أن يَفترض أنّـه إذا كانـت النّخب الهنديّـة قد سـيطرت فعليّاً على التّابعيـن، فإنّها مـع ذلك لم تتمكّن من بسـط هَيمنتها عليهم، ولـم تنجح، كما حصل في أوروبا وفقاً لغرامشي، من مضاعفة سلطتها الماديّة والاقتصاديّة بإضافة بُعد ثقافي ورمزي يجعل التابعين يعترفون بشـرعيّة الحاكمين (وبالتالـي فـإن هؤلاء المحكومين يتّجهون إلـى الاعتراض على النظام المُهيمِـن مـن خلال دلائـل موجودة فـي بنية هذا النظـام بالذات). لا شـيء مـن هـذا القبيل فـي الهند، وفقـاً لغوها، حيث «السـيطرة في السـياق الاسـتعماري لـم تتوصّـل إلى الهَيمَنـة». إنّ اسـتقلاليّة وعي التّابعيـن تتمثّـل في الواقع بمُمارَسـة المُقاوَمة من طـرف رعايا لم ينخرطوا بشكلٍ كامل في النظام المُهيمِن.

هكذا فتحَ هذا التوجّه خطّاً بحثيّاً حول النّخب الهنديّة و«الفشل الهيكلي للمشـروع التاريخي للبورجوازيّة» في أن تملأ الفضاء السياسـي برمّته وفقـاً للمعاييـر الخاصّـة بها، وهـو نهجٌ بحثـي تعمَّق فـي الثمانينيّات والتسـعينيّات، إلـى درجـة أنّ بعضهم راح للمُفارَقة ينتقـد التراجُع في وجود التابعين في **دراسات التّابع**[18]. إلّا أنّ هذه الأفكار كانت موجودة بالفعل في البحوث التي صدرت في العام 1982، وفيها يشير غوها إلى فشـل مزدوج: «فشـل البورجوازيّة الهنديّة في التكلّـم نيابةً عن الأمّة بأكملهـا «و» الفشـل التاريخي للأمّـة في أن تحقِّق ذاتها». فمشـروع

(17) ر. غوها، «سيطرة من دون هَيمنة وتأريخها»، مقال سبق ذكره.

(18) س. سركار، «تراجُع وجود التّابعين في **دراسات التّابع**»، مقال سبق ذكره.

«دراسات التّابع» منذ انطلاقته كان يشكّك بالأهميّة السياسيّة والعِلميّة للإطار الوطني. وكان يتمحور حول تساؤل ما بعد وطني لا بدّ أن نلحظ تقاربه مع موقف غوها، غير المتماهي مع الدولة القوميّة الهنديّة، وهو توجّه سوف يتعزّز بقدر ما كان يتمّ الانزلاق باتجاه تلك الأماكن العالَميّة التي تجسّدها جامعات أميركا الشماليّة.

وأخيراً، في هذا أيضاً، ستكتسب أعماله بُعداً نقديّاً في ما يتعلّق بنِظام الخطاب الغربي. فالتشكيك بالتأريخ السائد كان يترافق مع تشكيكٍ بالموضوعات والأُطر السياسيّة التي تدعم بنيته الأساسيّة. في سعيه للعثور على أثر التابعين، كان غوها يقوم بتفكيك تاريخٍ فريدٍ للسلطة، قائم على تساؤلات وتصنيفات مأخوذة عن التجربة الأوروبيّة. لم يكُن يُبطل تاريخاً غير قادر على فَهْم أشكالٍ تسييس التابعين فحسب، وإنّما يتساءل عن الأسباب الكامنة وراء هذا التعامي، والذي كان في المقام الأوّل يعود للمَوقع الذي يحتلّه التاريخ كاختصاصٍ في عمليّة الإبداع الوطني الممسوك من النّخب في الهند؛ ذلك أنّ التاريخ كعلم، كان يدعم النظرة لأمّة هنديّة مُتجانسة. ومن خلال إظهاره أنّ الأمر لم يكُن على هذا النحو، فتح غوها الباب أمام التفكير بالتعاطي مع التاريخ خارج السياقات الغربيّة[19]، عبر تطويره لفكرة ترى أنّه إذا لم تكُن السياسة والأمّة في الهند على الحال التي هُما عليه في الغرب، يتوجّب حينذاك اللّجوء إلى شكلٍ متجدِّد من التحليل التاريخي. بكلّ حال، إنّ عدداً من مقالاته تذهب في هذا المنحى، وهو لا يتردّد، على سبيل المثال، في أن يقترح ثنائيّات مفاهيميّة حيث يتمّ ربْط مفاهيم تقليديّة من التأريخ

(19) غالباً ما ننسى أنّ أحد مقالاته التي تُذكر كثيراً حول السيطرة والهَيمَنة، يعبّر علانيّة من عنوانه عن بُعد تفكير معرفيّ حول وضعيّة اختصاص التاريخ؛ أنظر ر. غوها «سيطرة من دون هَيمنة وتأريخها»، مقال سبق ذكره.

السياسـي الغربـي بمفاهيم مُسـتقاة من التـراث الهنـدي («التقدم/ دارمـا»، «الطاعـة/ بهاكتي»، «المعارضة الشـرعيّة/ الاحتجـاج الدارمي»، وما إلى ذلك[20]). وهكذا، من النصوص الأولى لغوها، هناك نزعة ليس للتسـاؤل حـول الموضوعـات الكلاسـيكيّة للتاريخ السياسـي الأوروبي فحسـب، وإنّما أيضاً للتشـكيك بفكرة التأريخ الأوروبي الشامل بالذّات، وهـي نزعـة سـوف تجد مُتابعـة لها كما سـنرى وكلٌّ علـى طريقته، في الدعوة لترييف أوروبا لدى شكرابارتي، أو التأمّلات حول التآكل المُلازِم للتاريـخ والأمّة لدى براكاش أو تشـاترجي. يبقى أنّـه من أجل أن نفهم لماذا تطوّرت هذه الاتّجاهات لتُلاقي المشروع الأوسع لدراسات ما بعد الكولونياليّة، من الضروري أن نفهم كيف أنّ الالتفاف الأميركي سيعمل في آن على مُتابعة عددٍ من التوجّهات في النقاش الإنكليزي وتحويلها.

من غياتري سبيفاك إلى إدوارد سعيد: نحو إعادة قراءة أميركيّة لمشروع «التّابع»

مـن المؤكّد أنّ غياتري شـاكرافورتي سـبيفاك هي التـي قامت بالدّور الأكثر حسـماً في دمْج مشـروع التّابع بالدراسـات ما بعد الكولونياليّة الأميركيّـة. إنّ سـبيفاك، المفكّـرة البنغاليّـة المُقيمـة فـي الولايـات المتّحـدة، والمتخصّصـة فـي الأدب، هي مـن ناحية الانتمـاء الجغرافي كمـا من ناحية التخصّص، بعيدة عن النواة الأصليّة لِـ«دراسـات التّابع». وهـي لـم تلتحق بهذا المشـروع إلّا في العام 1985 عند نشـر المجلّد الرابـع الـذي كان من المُفترض أن يعطي نبضـاً جديداً لمجموعة كانت سـتقتصر على ثلاثة مجلّدات فقط. وقد أشـار غوها في المقدّمة التي كَتبهـا إلــى النجاح والجـدل الذي أَعقَـب الأعداد الأولـى. وأتت الأعداد

(20) حول ما يسمّيه غوها «اصطلاحات السيطرة والإخضاع»، أنظر المقال السابق.

الجديـدة لتجسّـد الرغبة فـي مواصلة النقاش، مع بـثّ روح جديدة في التوجّهات. وهو أعلنَ أنّ «كاتبَين ذات مكانة دوليّة» ينضمّان إلى فريق العمل (فضلاً عن سبيفاك، كان المقصود برنارد كوهن Bernard Cohn، وهو مؤرِّخ وعالِم في أنثروبولوجيا الهند من جامعة شـيكاغو)، الأمر الـذي كان يؤشّـر للأمرَكـة المتدرِّجـة للنقاش. من هنا، فإنّ سـبيفاك، وهي امرأة وأسـتاذة أدب و«أميركيّة»، سـوف تُسهِم في إعادة توجيه إشـكاليّات «دراسـات التابع» نحو المسـائل الجندريّة وقضايا التناصّ، وتطعيمها بالمَراجع التي حوَّلت، منذ سـنوات عدّة، العلوم الإنسـانيّة الأميركيّـة. وهـي أيضاً التي سـتقيم الرابط مع إدوارد سـعيد، زميلها فـي جامعـة كولومبيا، ما كـرَّس تحوُّل «دراسـات التّابـع» إلى الفضاء الأميركي وانخراطها في التساؤلات ما بعد الكولونياليّة.

غياتري شاكرافورتي سبيفاك[21] Gayatri Chakravorty Spivak

وُلدت غياتري شـاكرافورتي (اتَّخذت اسم سبيفاك بعد زواجها) في كلكوتا فـي العـام 1942 في عائلـة بنغاليّة متوسّـطة تنتمي إلى طبقـة البراهمة

(21) فضلًا عـن مقابلـة قصيـرة مـع سـبيفاك، فـي أثنـاء زيـارة لهـا إلـى باريـس فـي العـام 2015، اسـتندنا هنـا بشـكلٍ أساسـي إلـى مقابلـة أجراهـا معهـا ألفـرد أرتياغـا بعنـوان «التلاقـي علـى الرّغـم مـن الفروقـات»، وأُعيـد نشـرها فـي كِتـاب بإشـراف دونـا لانـدري وجيرالـد ماكليـن:

«Bonding in difference. Interview with Alfred Arteaga», in Donna Landry et Gerald MacLean (dir.), **The Spivak Reader**, Londres-New York, Routledge, 1996.

كذلك عُدنا إلى كِتاب أصدره عنها ستيفن مورتون:

Stephen Morton, **Gayatri Chakravorty Spivak**, Londres-New York, Routledge, 2003.

وقـد اسـتخدمنا فـي بعـض الأحيـان عـدداً مـن المَراجـع البيبليوغرافيّـة التـي أشـارت إليهـا سـبيفاك فـي مقالاتهـا وفـي مختلـف مقابلاتهـا، مـن دون أن ننسـى كِتـاب رولان لاردينـوا، **اختـراع الهنـد. بيـن العلـوم الباطنيّـة والعِلـم**،

Roland Lardinois, **L'Invention de l'Inde. Entre ésotérisme et science**, CNRS éditions, 2007, p. 337 et sq.

العليا (طبقة الكهنوت). تلقّى والدها، وهو اختصاصيّ في التصوير الشعاعي، تعليمه في كامبردج وأتمّت والدتها، بعد زواجها، دراسات في اللّغة البنغاليّة في جامعة كلكوتا. وعلى الرّغم من انتماء العائلة إلى الشرائح المُهيمِنة في المجتمع الكولونيالي الهندي، فإنّ العديد من أفرادها انخرطوا في النقد الاجتماعي ومُناهَضة الاستعمار (تماشياً مع حركة النهضة البنغاليّة)، وسيكون لهؤلاء تأثيرٌ حاسم على سبيفاك. التحقت بمدرسة إرساليّة كاثوليكيّة تديرها راهبات ينحدرن من قبائل هنديّة مهمَّشة («تابعات، ينتمين إلى أدنى الطبقات الريفيّة [...] تحوّلْن إلى الكاثوليكيّة»[22])، وتلقَّت تعليماً باللّغة البنغاليّة واللّغة الإنكليزيّة، لغة المُستعمِر التي أتقنتها (نالت عدداً من الجوائز في أثناء دراستها) والتي ستسمح لها بالحصول على درجة البكالوريوس في الأدب الإنكليزي من كليّة «البريزيدانسي كوليج» الراقية في كلكوتا. وكما كان الأمر بالنسبة إلى غوها، فإنّ سنوات دراستها هي أيضاً كانت فترة تنشئة سياسيّة: كلاهما كانا قريبَين من الأوساط البنغاليّة اليساريّة (حيث التقيا للمرّة الأولى من خلال شخص تربطهما به معرفة مُشترَكة، رئيس تحرير مجلّة «**فرونتيرز**»، سمر سين Samar Sen). مع ذلك، تنتمي سبيفاك إلى جيلٍ مُختلف عن جيل غوها؛ إنّها أصغر منه بعشرين سنة، وهي وُلدت في الهند حين كانت لا تزال تحت الحكم البريطاني، لكنها ستحظى بتنشئة اشتراكيّة خلال سنوات الاستقلال. كما أنّ مسألة الاستعمار، وهي مركزيّة في أبحاثها، لن تُطرح تماماً بالمُصطلحات نفسها، ذلك أنّ انطلاقة سبيفاك المهنيّة أتت في وقتٍ كانت تتبدّد فيه الآمال التي بُنيت على الاستقلال (كانت في الثالثة والثلاثين من عمرها، في العام 1975، حين أعلنت أنديرا غاندي حالة

(22) غياتري سبيفاك، «التلاقي على الرّغم من الفروقات»، مقابلة سبق ذكرها، ص 17.

الطـوارئ)، الأمـر الـذي أتاح لها أن تأخذ بسـهولة أكبر مسـافة معيّنة من الروايات السائدة عن عمليّة إنهاء الاستعمار.

وسيتمّ تعزيز هذه المسافة النقديّة بالمسافة الجغرافيّة. فما إن حصلت سـبيفاك علـى إجازتهـا فـي الأدب، حتّـى التحقـت بجامعـة كورنيـل، وهو اختيار اسـتثنائي بالنسـبة إلى طالبة هنديّة في ذلك الزمن. خلافاً لمُعظم مُواطنيهـا، رفضت أن تذهب إلـى إنكلترا (على الرّغم من إقامة قصيرة في كامبردج) واختارت الولايات المتّحدة، في الوقت الذي لم يكُن هذا البلد قد رفعَ فيه بعد القيود عن الهجرة إليه من بلدان آسيا. لذا كانت لفترة طويلة واحـدة مـن الطالبات الهنديّـات القلائل في أميركا بيضـاء بمُعظمها. وقد ضاعَفـت هذه العزلة أسـئلة تتعلّـق بالجندر، ذلك أنّ سـبيفاك كانت يتيمة الأبّ، وهـي أفـادت من الحريّة التي منحتها لهـا والدتها كي تذهب لوحدها إلى الخارج من أجل مُتابعة دراستها. فمنذ سنوات تنشئتها الأولى، سلكَت إذاً «مساراً غير معهود»[23]، وهو أمر استثنائي بالنسبة إلى ما هو مألوف في الحياة الاجتماعيّة للنساء في الطبقات المتوسّطة، وحتّى لدى الطبقات العليا في كلكوتا. وسوف تكون هذه الوضعيّة حاسِمة في تشكُّل مشروع مـا بعـد الكولونياليّـة، الذي احتلّ فيه البُعـد الجندري مَوقعـاً مركزيّاً، على الرّغـم مـن أنّه لن يتبلـور إلّا في الفضاء الأكاديمـي الأميركي الذي تدرّجت فيه لاحقاً. بالفعل، بعد أن أمضت سبيفاك عاماً في قسم اللّغة الإنكليزيّة فـي جامعـة كورنيـل، التحقت بقسـم الأدب المُقارن. وهنـاك التقت بول دي مان Paul de Man، الذي سـوف يفرض نفسـه كواحدٍ من المُهندسـين الرئيسيّين للحركة التفكيكيّة/ ما بعد الحداثيّة، والذي سيُشرف على أطروحة الدكتوراه التي أعدّتها. وبذلك التحقت بتخصّصٍ طليعي في ابتكار النظريّات

(23) رولان لاردينوا، **اختراع الهند**، مرجع سبق ذكره.

واسـتيرادها، الأمـر الـذي وفّر لها المَـوارد من أجل تطويـر مفهومٍ جديد للنصّ كمَكانٍ لتكوين السلطة.

ومـع ذلك، وكما هو الحال مع إدوارد سـعيد أو تـو وايمنغ، فإنّ البلورة الفعليّـة لنقـد ما بعد الكولونياليّة لـم يظهر إلّا في مرحلة ثانية من حياتها المهنيّة. ففي أثناء إعدادها لأطروحتها، اشـتغلت على مسـائل كلاسـيكيّة نسـبيّاً. وقد سـمحَ لهـا موضوع الأطروحة حـول أعمال الشـاعر الإيرلندي ييتـس Yeats، أن تكـون مقبولـة في الوسـط الجامعي حيـث كان يُفترض بامـرأة أجنبيّـة أن تقدِّم ضمانات على تقيّدها بالأصول. في الوقت نفسـه، من خلال اختيارها لكاتِب يقف على حدود لغتَين، ويروِّج لإحياء اللّغة الغيليّة الإيرلنديّـة فـي مُواجَهة المُحتَـلّ الإنكليزي، كانت سـبيفاك تجد في ييتس صـدىً لمَوقفهـا الخـاصّ كمثقّفـة بنغاليّة تطبّعـت بالإنكليزيّـة (وهو خيار يُمكن أن نُشبّهه باختيار سعيد لكونراد موضوعاً لأطروحته). هذه السنوات من التنشئة أجبرتها إذاً على تلطيف مَواقفها النقديّة كي تأتي مقبولة من الناحية الأكاديميّة. ومن هذا المنطلق يجب أن نفهم كذلك ترجمتها لكِتاب دريـدا **فـي عِلم الكتابة**، وهو عمل قامت به اسـتكمالاً لأطروحتها وصدّرته بمقدّمة، ما أسهَم في شهرتها بعد أن فرَض الفيلسوف الفرنسي نفسه كمَرجـع رئيس في الولايات المتّحـدة. فدريدا اليهودي الجزائري الذي تدرَّج من خلال مؤسّسات النّخبة الباريسيّة، كان يحتلّ مَوقع ابن الداخل/الخارج علـى غرار سـبيفاك، التـي بقيت طـوال حياتها غريبة نسـبيّاً فـي الولايات المتّحـدة (كانت تحمل إجازة الإقامة الدائمـة المعروفة بِـ «غرين كارد» أو «البطاقـة الخضراء»، واحتفظت بجنسـيّتها الهنديّة). كمـا أنّ دريدا وفّر لها العدّة النقديّة لإعادة قراءة التراث الأدبي الغربي بصورة مُغايرة. فمن خلال التشكيك بتمركُز لاوعي العقل الغربي، ومن خلال تفكيك النصوص انطلاقاً

من المســكوت عنه أو ما تشــي به عرَضاً، فإنّ نهج سبيفاك الفلسفي فتحَ آفاقــاً جديدة أمــام مثقّفة هنديّة حريصة على تحليل التهميش الذي تُعانيه الأصوات غير الغربيّة.

بكلّ حال، شــكّل نشْــر هذه الترجمة (1976) قطيعة في مَســيرة ســبيفاك المهنيّــة. ففيمــا بقيــت أعمالهــا حتّــى هــذا التاريــخ تتّســم بالكلاســيكيّة نســبيّاً (ييتــس أو مالارميه)، بدأت تُنشــر أبحاثاً حول قضايــا المرأة، وحول كاتبــات هنديّــات[24]، وبعد ذلك حول قضايا ترتبــط بتفكيك النظريّة النقديّة والماركســيّة وإعــادة تركيبهــا، وكذلــك بإمكانيّة لفت الأنظــار إلى أصوات أقلّويّة من ضمن مرجعيّات الغرب المعرفيّة[25].

لذلك شــكّل الابتعاد عن الهند مناســبة لإعادة التوجّه نحو مســائل نظريّة ونقديّة كانت تفرض نفســها في الولايات المتّحدة. في الســياق السياسي الذي ذكرناه. باعترافها شــخصيّاً، كانت سبيفاك «ستنجز على الأرجح مسيرة مهنيّة تقليديّة ناجحة كأكاديميّة بريطانيّة وليس أميركيّة، وربّما كاختصاصيّة بأعمال ييتس» فيما لو بقيت في الهند[26]. هذه الملاحظة مُثيرة للاهتمام ليــس لمــا تكشّــف من تأثيــرٍ حاســم للنظريّــات الأميركيّــة المُختلفة على تســاؤلاتها فحســب، ولكن أيضاً لما تكشّــف مــن علاقتهــا بعوالِم ما بعد الاســتعمار: فلَو أنّها عملت في الهند، من المؤكّد أنّها ســتركّز أبحاثها على

(24) غياتري سبيفاك، «« دروبادي» لماهاسويتا ديفي»،
G. Spivak, «"Draupadi" by Mahasweta Devi», **Critical Inquiry**, vol. 8, n° 2, 1981, pp. 381-402.

(25) غ. سبيفاك، «النسويّة الفرنسيّة في إطار دولي»،
G. Spivak, «French feminism in an international frame», **Yale French Studies**, n° 62, 1981, pp. 154-184.

(26) غياتري سبيفاك، «التلاقي على الرّغم من الفروقات»، مقابلة سبق ذكرها، ص 19.

كاتـبٍ هو رجل وإنكليزي. بالابتعاد عن الهند، على العكس من ذلك، انصبّ اهتمامهـا على الأصوات النسـائيّة غير الأوروبيّـة. فالانتقال الجغرافي كان مؤاتياً للعودة إلى الذّات، على الرّغم من توسّطها لمجموعة من النصوص والمَناهـج الفكريّة الأوروبيّة والأميركيّة، التي اسـتخدمتها سـبيفاك بقدر ما انتقدتها.

علـى ضـوء هذا المَوقف النقـدي بين الهند والغـرب، تقرَّبت من مجموعة «دراسـات التّابع» في منتصف الثمانينيّات. وقد وجدَ اهتمامها بالمسـائل النصيّـة وتمثيـل الأقليّات صدىً من ضمن أسـئلة المجموعـة حول تطوير تأريـخ المَحكوميـن، بقدر ما أسـهَم في إعادة توجيه هذه الأسـئلة. وفضلاً عن مقالاتها في مجلّدات المجموعة، قامت بدَورٍ أسـاس في التقارب مع إدوارد سـعيد (الـذي كانـت تعرفـه منذ العـام 1974 مـن دون أن تتعاون معـه مـن قبـل). بعد شـغلها مَناصـب عدّة (فـي جامعات آيوا، تكسـاس، مينيابوليس)، عُيّنت سبيفاك أستاذة في جامعة كولومبيا في نيويورك في العـام 1987. هـذه الالتحاق بجامعة نخبويّة، فضلاً عـن وجودها في مدينة تُعتبر رمزاً للمدينة الكبرى الدوليّة، أعطاها في النهاية مكانةً عالَميّة ووثّق تعاونها مع سـعيد، زميلها الفلسـطيني. في العام 1988، قام هذا الأخير بكِتابة تمهيدٍ لمجموعة مُختارة من مقالات **دراسات التّابع** التي كان يديرها كلٌّ مـن غوهـا وسـبيفاك. وقد آذنَ إطـلاق هذه المجموعة فـي الولايات المتّحـدة بـولادة «دراسـات ما بعـد الكولونياليّة»، بحيث راحـت التوجّهات التأريخيّة والأدبيّة والنسويّة لمختلف الأفرقاء تُثري إحداها الأخرى وتُسهم في عمليّات إعادة تشكيل هَيمنة الغرب السياسيّة والعِلميّة. هذا التقارُب فـي طرْح الأسـئلة لم يتحـوّل في حقيقة الأمر إلى فرعٍ تخصّصي مسـتقلّ، وإنّما كان بالحري تيّاراً فكريّاً رفدَ العديد من التوجّهات القائمة (في الأدب

والتاريخ، وفي «المجالات الثقافيّة»...إلخ) وانتشـر بسرعة داخل الجامعات الأنغلوسكسـونيّة ثمّ في سـائر أنحاء العالَم. ومع ذلك، تابعت سـبيفاك بَرنامـجَ عمـلٍ خاصّـاً بها: فهي من مَوقعهـا كمُنظّرة أدبيّـة، وامرأة مهتمّة بالسياسة، ومربّية، ومُترجِمة أيضاً، نوّعت في دراساتها حول وضع الأقليّات. وهكذا تحدّت واقع الحال المفروض أكاديميّاً، حتّى لو بدا الأمر وكأنّها في انفصـالٍ دائـم، حتّى عن أهل الفكر التي كانت مـع ذلك قريبة منهم. وقد مرّت علاقتها بسعيد بشيء من البرودة إثر خلافٍ حول السياسة الهنديّة[27]، وهي انتقدت بشدّة تيّار ما بعد البنيويّة والحركات النسويّة الأوروبيّة، على الرّغـم مـن أنّها هي التـي أدخلتها إلى الولايات المتّحـدة[28]. كما أنّ إعادة قراءتها للماركسيّة بدت على كثير من الشطط بنظر قسمٍ من أهل اليسار الهندي والدولي[29]. حتّى أنّ تعاونها بالذّات مع مجموعة «دراسات التّابع» لـم تكُـن خالية مـن الاحتكاكات، نظـراً لأنّها اقترحت قـراءة «عكس التيّار» كانت تشهد على تشكيكها بالعديد من توجّهات المجموعة. وهذا ما سوف يُظهـره كذلك مقالها الشـهير «هل يسـتطيع التّابع أن يتكلّـم؟»[30]، حيث

(27) سبيفاك، «التفكير في إدوارد سعيد، صفحات من سيرة»،
«Thinking about Edward Said. Pages from a Memoir», **Critical Inquiry**, vol. 31, n° 2, 2005, p. 521.

(28) سبيفاك، «النسويّة الفرنسيّة في إطار دولي»، مقال سبق ذكره.

(29) أنظـر علـى سـبيل المثـال، «ماركـس بعـد دريـدا»، مـن ضمـن كِتـاب وليـام كايـن (إشـراف)، **مُقاربـات فلسـفيّة لـلأدب**،
«Marx after Derrida», in William E. Cain (dir.), **Philosophical Approaches to Literature. New Essays on Nineteenth and Twentieth Century Texts**, Lewisburg, Bucknell University Press, 1983.

(30) تعـود النسـخة الأولـى لهـذا النـصّ الـذي أُعيـد نشـره مـراراً إلـى العـام 1985 (تاريخ بدء تعـاون سـبيفاك مـع مجموعـة دراسـات التّابـع). أنظر، «هل يستطيع التابع أن يتكلّم؟»،
«Can the subaltern speak? Speculations on widow-sacrifice», **Wedge**, n° 7-8, pp. 120-130.

خلصت إلى إنّه من المستحيل إبراز وإعلاء صوت التّابع ويبدو أنّها، أقلّه بشكل غير مباشر، تَستبعد إمكانيّة قيام تاريخ تابِع.

تضمّن إسهام سبيفاك في مشروع «دراسات التّابع»، فضلاً عن مقال مخصَّص للروائيّة ماهاسويتا ديفي في المجلّد الخامس، محاولة نظريّة حول مشروع تأريخ التّابعين بالذّات[31]. من خلال إشارتها، بدءاً بالعنوان، إلى أنّها تنوي «تفكيك التأريخ»، لم تخفِ سبيفاك نواياها في غربلة أعمال زملائها الهنود على ضوء مَنهج دريدا التفكيكي، والقيام بقراءة نقديّة أصبحت من المتخصّصين فيها. في الوقت الذي يُمكننا أن نقدِّم عدداً من الأطروحات عن هذا النصّ المكثَّف، بوسعنا كذلك أن نبيِّن أنّه أتى في وقتٍ كان التوجّه الذي اتّخذه مؤرّخو التّابع يثير العديد من المشكلات، وقد تمكّنت سبيفاك من أن تَقترح حلولاً لها. إنّ إعادة تصويب الاتّجاه الأميركيّ لدراسات التّابع، وبقدر ما نجمت عن وجود المثقّفين الهنود في جامعات الولايات المتّحدة، تجد أساسها في الصعوبات والانتقادات التي واجهتها بمجرَّد نشْر المجلّدات الثلاثة الأولى.

إنّ تحليل سبيفاك يقوم على فَهْمِ التّابعين «ضدّ التيّار»، وهو مصطلح تستخدمه بشكل متكرِّر. ولكنّه في هذا المقال، يأخذ معنىً أكثر دقّة، إذ إنّ سبيفاك تعتزم إعادة قراءة التّابعين «بعكس منظورهم» وإبراز معنى غير ملحوظ في نصوصهم. لهذا، تقترح «جذبهم إلى ناحية التفكيك»، وإعادة البحث في الإطار النظري لأعمالهم. أولى الانتقادات

(31) غ. سبيفاك، «دراسات التّابع: تفكيك التأريخ»،

G. Spivak, «Subaltern studies: deconstructing historiography», **Subaltern Studies**, op. cit., vol. IV, 1985.

التي وجّهتها تتمحور حول مصطلح «التّابع». لقد قلنا من قبل إنّ تأثير غرامشـي في كثير من الأحيان على غوها وزملائه كان في الواقع أكثر تعقيداً. فعند تحديده لهذا المصطلح في مقدّمة المجلّد الأوّل، لم يُشر غوها هو نفسه إلى الفيلسوف الإيطالي وإنّما إلى قاموس أكسفورد الموجَـز، واكتفـى بتعريـفٍ عـامّ جـدّاً («شـخص فـي مرتبـة مُتدنّية»، «صفـة التبعيّـة [...] من حيث الفئة أو الطبقة أو السـنّ أو الجنس أو المَوقع»). وربّما لعدم شـعوره بالرضى، عاد لاحقاً إلى هذه المسـألة لكـي يقـدِّم تعريفـاً للتابعين على أنّهـم «الاختـلاف الديموغرافي بين مجموع السـكّان الهنود وأولئك الذين وصفناهـم بالنّخبة»[32]. بعبارة أخرى، يُعتبر تابعاً كلّ شخص لا ينتمي إلى النخبة.

لم يتناول انتقاد سـبيفاك مباشـرةً عدم الدقّة في مثل هذه العمليّة، لكنّها استعارت صيغة نموذجيّة من دريدا، تقترح أن نقرأ من خلالها لعبة الاختـلاف، بحيث ننتقل من «اللّغة الظاهريّـة للتقدير الكمّي- الاختلاف «الديموغرافـي» إلـى «الاختلاف» الديموغرافي، مـا يفتح الطريق أمام حركـة تفكيكيّة». لذلك دَعت إلـى النّظر إلى التّابع على أنّه اختلاف - أي كعمليّـة وكعلاقة، وليس كموضوع يتحلّى بجوهر- فاتحة بذلك الطريق أمـام انتقـادٍ ثانٍ ضدّ غوها. فهذا الأخير أَخـذ على عاتقه بالفعل مهمّة نبـش وعـي للتّابع أهملـه التأريخ الرسـمي. فمِن وجهة نظـر مُترجِمة دريـدا، كان ذلـك بمثابـة الوقوع الفظّ فـي «ميتافيزيقيـا الوعي»، في اختلالٍ صارخٍ مع ما علّمتنا إيّاه العلوم الإنسـانيّة المُختلفة. من خلال توجيههـا المَلامة لمؤرّخي التّابع بالعمل اسـتناداً إلـى مفاهيم بالية،

(32) ر. غوها، «في بعض جوانب تاريخ الهند الاستعماريّة»، مقال سبق ذكره، ص 8.

تخطّت سـبيفاك في مَوقفها عمليّة التشـكيك بأحد الأهداف الرئيسـة للحركة. بل هي أطاحت كذلك بالموضوع الأساسي بالذّات: لم يعُد من المُمكن تصوُّر التّابعين كمجموعة من الأفراد الذين يمتلكون مميّزات ووعياً خاصّاً بهم، وإنّما تدعو للنظر إليهم كمكوّنات «من ضمن شبكة هائلـة (نـصّ، بالمعنى العامّ) مـن الخيوط المُتشـابكة التي يُمكن أن نسمّيها سياسة، أيديولوجيا، اقتصاد، تاريخ، جنس، لغة، وما إلى ذلك». فالتّابـع، كأيّ شـخص آخـر، يظهر في ضـوء التفكيكيّة وكأنّـه مكوَّن لا محالة من عدد لا حصر له من المحدِّدات (إنّه أشـبه بـ«حبكة»، بالمعنى الأصلي لكلمة textus اللّاتينيّة). في هذه التعدّديّة غير القابلة للتبسيط، مـن غيـر المجدي إذاً أن نُحاول تحديد وعـي أو صوت تابعٍ متفرّد. على العكـس من ذلك، تقترح سـبيفاك على زملائهـا المؤرِّخين أن يدقّقوا فـي تجلّياتهـا المتعدّدة والمتشـظّية: التّابع ليس شـخصاً قائماً بذاته يُمكن حصر إرادته السياسـيّة المتأصّلة، بل هو «شخص متكوِّن»، وهو حصيلة التعدّد (السياسـة واللّغة، وما إلى ذلك) الذي يقوم بتشـكيله لاحقاً (وبشكل غير مقصود إلى حدّ ما) كحالة.

ومـع ذلك، فإنّ إعـادة القراءة التفكيكيّة التي قامت بها سـبيفاك لم تتّسـم بالسـلبيّة البحتة. فهي من خلال اعتمادها «التفكيك الإيجابي» الداريـدي، تنفّـذ فـي الواقع خطّـة لإعـادة بناء تاريـخ تحـرّري للتبعيّة. فالتخلّـي عـن الفكرة القائلة إنّ جوهر التّابع يُمكن اسـتخراجه وتثبيته يعنـي أيضـاً العـزوف عن السـيطرة عليه عن طريـق تحويله إلـى هُويّة محدَّدة. ينطوي التخصّص التاريخي بالفعل على المُجازَفة بمحض التّابع حقيقـة، فـي علاقـة غير مُتماثلـة حيث يُهيمِـن المؤرِّخ علـى التّابع عن طريق إعطائه جوهراً. فالمَعرفة هي دائماً شـكلٌ من أشـكال السلطة،

وهـي فكرة تعبِّر عنها سـبيفاك عندما ترى في تدخّلها وسـيلة «لإبعاد المجموعـة عـن المَسـار الخطِر الذي يقـوم على ادّعاء بلـورة معرفة/حقيقـة التّابـع ووعيـه». على العكس من ذلـك، فإنّها تُراهِـن على أنّ تاريخاً آخر للتابعين هو مُمكن، شريطة أن نتخلّى عن فكرة التّابع الذي يمتلك وعياً وصوتاً يتّسمان بالتجانس. من خلال تفكيك التّابع، يعطي الباحث لنفسـه إمكانيّة صنْع تاريخ له، وفي الوقت نفسـه تحييد علاقة السلطة بموضوعها.

فنقدها إذاً لا يُبطل مشـروع «دراسـات التّابع»، وإنّما هي تشجِّع على إعـادة إدراجـه في فضـاءٍ مَعرفـيّ جديد، هو أيضـاً حيّز سياسـي جديد. تَسـتخدم سـبيفاك بشـكلٍ خاصّ مفهوماً سـيتكرّر بكثرة في نصوص أخـرى - الجوهرانيّـة الاسـتراتيجيّة- داعيـةً إلـى التعامل مـع مصطلح التّابع من خلال «الاسـتخدام الاستراتيجي للجوهرانيّة الوضعيّة، بدافعٍ مـن مصلحـة سياسـة واضحة». بذلك، يجـب أن نعي أنّ هنـاك منفعة سياسـيّة بتوحيـد الجماعـات الواقعـة تحـت الهَيمَنة مـن ضمن فئات مُتجانِسـة («التّابعون»، «النساء»، «الأقليّات العرقيّة» إلخ)، على الرّغم مـن هـذا التجانس غير الموجـود في الواقع. فإضفـاء طابع جوهراني يكون حينذاك بهدف استراتيجي، بحيث يجعل من المُمكن إعطاء وجود وإبراز دَورٍ لأشـخاص من خلال علاقة سياسيّة. في وقت كان الفلّاحون والطبقات الدنيا في الهند يحشدون طاقاتهم لتوسيع مروحة حقوقهم الاقتصاديّة والاجتماعيّة والسياسيّة[33]، وفي وقت كانت مَوجات التحرّر

(33) بربارة وتوماس ماتكلف، **تاريخ موجز للهند الحديثة**،
Barbara et Thomas Metcalf, **A Concise History of Modern India**, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 296 et sq.

الاقتصادي المُختلفة في مجمل بلدان الجنوب تدفع باتّجاه إعادة التفكير بعمق بأشكال المُقاوَمة (بعد أن خصَّصت سبيفاك العديد من النصوص لهذه المسائل)، ندرك لماذا حرصت سبيفاك على عدم تحييد القوّة السياسيّة للمشروع من خلال إعادة قراءته في ضوء التفكيكيّة. وفي نهاية المطاف سوف تتبنّى البُعد السياسي لِ **دراسات التّابع**، بعد أن أعلنت في جملة ذات أسلوب معقّد يميّزها:

«من خلال قراءة **دراسات التّابع** بعكس منظورها، أقترح أن يُعاد إدراج تبعيّتها الخاصّة، حين تُطالب بمَوقع الفاعل بالنسبة إلى التّابع، وكأنّها استراتيجيّة صالحة لعصرنا».

تفكيك، ولكن أيضاً تضامن سياسي مع مجموعة «دراسات التّابع»: إنّ نصّ سبيفاك يذهب في اتّجاهَين، ما يُعطيه فرادة من ضمن العمليّات النقديّة التي تعرَّضت لها المجموعة في الحقبة نفسها. وهو يسعى في الواقع إلى تقديم توجّهات جديدة، في الوقت الذي كان آخرون يشجبون المشروع بعنف أكبر. فالتمهيد الذي كَتبه غوها للمجلّد الرابع يُشير بوضوح إلى السجالات العنيفة التي أعقبت صدور المجلّدات الثلاثة الأولى[34]. وهنا، يُمكننا أن نحصر على الأقلّ ثلاثة أنواع من الانتقادات التي وُجّهت في تلك السنوات إلى الباحثين في **دراسات التّابع**. النّوع الأوّل من النقد أتى من جيلٍ شاب قوامه من اختصاصيّي الهند الذين تابعوا المشروع باهتمام ولكنّهم بدأوا يتساءلون عن

(34) «نحن لا نحاول تجنُّب النقد ولا نخشى الردّ على مَن يوجّهونه إلينا. ببساطة، في كلتا الحالتَين، نريد أن نتأكّد من أنّه نقْد بنّاء، وغير مُعادٍ، ويتجّه بجديّة نحو تبادُلٍ واعٍ يهدف إلى إعطاء المزيد من الغنى لتبادل الحجج وليس تدميرها من خلال أحكام قاطعة».

المآزق التي يُخشى أن يعلق في شباكها. والنصّ الذي نشرته روزاليند أوهانلون، المؤرِّخة البريطانيّة الشابّة المتخصّصة بالهند الحديثة (أَنجزت مَسيرتها المهنيّة في جامعة كامبردج، ومن ثمّ في جامعة أكسفورد) هو خير من يمثّل هذا التوجّه[35]. من خلال اعتمادها تحليلًا منطقيّاً يتلاقى مع منطق سبيفاك في بعض الأحيان، تشير أوهانلون إلى كيف أنّ شخصيّة التّابعين توشك أن تتحوّل إلى جَوهر مستقلّ في العديد من الإسهامات، إلى درجة أنّها قد تشكّل حقلاً اجتماعيّاً وسياسيّاً شبه مستقلّ.

ومع ذلك، لا تستنتج أوهانلون البتّة خلاصات سبيفاك الفلسفيّة. بالنسبة إليها، فإنّ مشكلة تأريخ التّابع تكمن للمفارقة في أنّه يجعل من الصعب إنجاز تاريخ للهند. ليس لأنّه حين نعزل سياسة التّابعين عن بقيّة المَجال السياسي الهندي، نجد أنفسنا عاجزين عن فهْم تفاعلات هذا المجال فحسب (تتساءل أوهانلون: «هل يُمكننا فهْم التابعين من دون الأخذ بعَين الاعتبار ما يتقرّر في حزب المؤتمر؟». والجواب هو كلا). ولكن أيضاً لأنّ تأريخ التّابع، على الرّغم من أنّه يدّعي تقديم بديل عن الروايات الغربيّة، يُعيد بشكلٍ خفيّ إدخال شخصيّة نموذجيّة للإنسانويّة الغربيّة، تلك التي تعود إلى التّابع المتحوّل إلى موضوع للتاريخ، ويَمتلك وعياً وإرادة يعودان له تخصيصاً. فدراسات التّابع، وقد دهمتها فلسفة التاريخ الغربي، وجدَت نفسها في الواقع غير

(35) روزاليند أوهانلون، «استعادة الموضوع. دراسات التّابع وتاريخ المقاومة في جنوب آسيا الاستعماريّة»،

Rosalind O'Hanlon, «Recovering the subject. Subaltern studies and histories of resistance in colonial South Asia», **Modern Asian Studies**, vol. 22, n° 1, 1988, pp. 189-224.

قـادرة علــى فهْم ما يشــكِّل خصوصيّة التنظيم السياســي فــي بلدٍ غير غربي مثل الهند.

إلــى هذا النَّــوع من النقــد، أُضيف توجّهان آخــران. أوّلاً الماركســيّون، الذين رأوا في مشــروع «دراســات التّابع» انحرافاً عن الأدوات النظريّة للماديّة التاريخيّة وخيانة للنضالات السياسيّة. في الهند، تمّ التعبير عن هــذا النقــد، من بين منصّــات أخرى، على صفحــات «**المجلّة الاقتصاديّة والسياسيّة الأسبوعيّة» Economic and Political Weekly** . كما واكبَ هــذا الاتّجاه النقدي مؤرّخون من أمثال ســوميت ســركار، وهُم تركوا المجموعة بعد أن أخذوا عليها عدم اهتمامها بالانتفاضات الشعبيّة[36]، وانضمّ كذلك على مســتوى عالَمي، بفضل تدويل الشبكات الماركسيّة كل مــن بــول بــراس[37]، عــارف ديرليــك، وفــي وقــت متأخّــر فيفاك شــيبّر[38]، وهؤلاء كانوا يتشاركون بالفكرة القائلة إنّ «دراسات التّابع» ضحّــت بالتحليــل الطبقي والمحدِّدات الاقتصاديّة على مَذبح الدراســات الثقافيّــة، وبالتالي، تخلّت عن معنى التاريخ والمنطق الصراعي. وأخيراً، إلى هؤلاء المثقّفين الراديكاليّين انضمّ مؤرّخون كلاسيكيّون، غالباً ما كانوا يدورون في فلك جامعة كامبردج، وكان لجماعة «دراسات التّابع» معهــم ســجالات في بداياتهــم المهنيّة. هــؤلاء كانوا يــرون في عمل زملائهــم الهنود مُحاوَلة فاشــلة لتجديد التأريخ الهنــدي. وقد انتقدوا،

(36) سوميت سركار، «تراجُع التّابع في دراسات التّابع»، سبق ذكره.

(37) توم براس، «الاقتصاديّون الأخلاقيّون، التّابعون، الحركات الاجتماعيّة الجديدة...»، Tom Brass, «Moral economists, subalterns, new social movements, and the (re-) emergence of a (post-) modernized (middle) peasant», **The Journal of Peasant Studies**, vol. 18, n° 2, 1991, pp. 173-205.

(38) فيفاك شيبّر، **نظريّة ما بعد الكولونياليّة وشبح رأس المال**، سبق ذكره.

على وجه الخصوص، البون الشاسع بين ما رأوا فيه تنظيراً مُبالَغاً فيه في أطروحاتهم وضعف النتائج العمليّة. كما أنّهم أخذوا عليهم كذلك عدم تحاورهم بما يكفي مع نماذج أخرى من التاريخ بما يخدم عملهم بشكلٍ أفضل. يقول كريستوفر بايلي في هذا الخصوص:

«إذا كان بالإمـكان إعـادة صياغـة العديد من الأعمال العاليـة الجودة التي نجدهـا فـي **دراسـات التّابع** لمُطابقتها مـع نماذج أخرى مـن التأريخ، فإنّ شيئاً آخر في غاية الأهميّة سوف يبصر النور»[39].

وأخيـراً، هنـاك نقد ثالـث يتقاطع فيه العديـد من هذه التيّـارات: لقد أَهمـل مؤرِّخـو التّابع بشـكلٍ منهجيّ أولئـك اللّواتي يشـكّلن نموذج التّابـع بامتيـاز، أي النسـاء. لـم يقتصـر الأمـر علـى أنّ معظـم أفراد المجموعـة مـن الذكـور قبـل انضمام سـبيفاك، بل تركّـزت أعمالهم علـى أحـداثٍ كان الفاعلون فيها من الذكور، فيما النسـاء في أحسـن الأحوال اكتفين بالقيام بدَور المساعد في النضالات. وقد شكّلت هذه النقطة موضوع نقدٍ قاسٍ من قبل سـبيفاك، حين أكّدت أنّ «التابعين والمؤرّخيـن، وهُـم جميعـاً من الرجال، يتشـاركون بالنظـرة ذاتها إلى الجنس المُنجِب وكأنّه نَوعٌ مُنفصل يكاد أن يكون مُندمِجاً، إذا لم يكُن غير مندمج البتّة بالمجتمع المدني». وسرعان ما وَجدت هذه الملاحظة النقديّة آذاناً صاغية، بحيث انضمّت نسـاء عدّة إلى المجموعة (إندراني تشاترجي Indrani Chatterjee، بانيرجي دوبي Banerjee I. Dube، شايل

(39) كريسـتوفر بايلـي، «التجمّـع حـول التّابعيـن»؛ أُعيـد نشـره لدى فيناياك شـاتورفيدي، **رسـم خريطة دراسـات التّابـع ومـا بعـد الكولونياليّة**، سبق ذكره.
Christopher A. Bayly, «Rallying around the subaltern», **The Journal of Peasant Studies**, vol. 16, nº 1, 1988.

مايارام Shail Mayaram، تانيكا سـركار Tanika Sarkar، روزماري صايغ Rosemary Sayigh، جولي سـتيفنز Julie Stephens، سـوزي ثارو Susie Tharu)، وأُدرجت مسـألة الجنسـانيّة بشـكلٍ أكثر انتظاماً في البحوث، بدءاً من تلك التي أَنجزها غوها بالذّات، ومن بينها مقال من بين أهمّ مقالاتـه، بعنـوان «موت شـاندرا»[40]، وفيه يتناول مَـوت امرأة هنديّة إثر محاولة إجهاض فاشلة. ويُمكن النّظر إليه كردّ على ملاحظات كانت سبيفاك مع آخرين قد وجّهتها إليه.

هـذا الاسـتحضار السـريع للنقد الذي انتشـر في منتصـف الثمانينيّات يُسـاعد فـي التعـرّف إلـى دَور سـبيفاك وكيف أنّهـا أثّرت فـي انتقال المشـروع جزئيّاً إلى الولايات المتّحدة. من خلال تبسـيط المُناقشـات إلـى حدّ كبيـر، اتُّهم القائمـون على «دراسـات التّابع» ببنـاء منظومة نظريّة مُتكاملة لم تنجح في أن تستوعِب التّابع في الهند، بحيث أعطوه ماهيّـة خاصّـة، وقطعوه عـن تاريخ النضالات العالَمـي، وتجاهلوا بعض الشـخصيّات التـي تمثّل التهميـش بامتياز، مثل النسـاء. هكذا وجدوا أنفسـهم على «مفترق طرق»[41]، علـى حدّ قول واحد منهم: إمّا إدماج أعمالهم في تيّارات تأريخيّة كلاسيكيّة (كما كان يدعو بايلي) في محاولة لإنقاذ المادّة التي جمعوها والتي تتّسـم بالغنى في كثير من الأحيان.

(40) ر. غوها، «موت شاندرا»، من ضمن **دراسات التّابع**، المجلّد الخامس، 1987.
R. Guha, «Chandra's death», in R. Guha (dir.), **Subaltern Studies**, op. cit., vol. V, 1987.

(41) ديفيـد هارديمـان، ذكـره ديفيـد لـودّان (إشـراف)، **قـراءة دراسـات التّابـع. التاريـخ النقـدي والمعنـى المُتنـازَع عليـه وعَولمـة جنـوب آسـيا**،
David Hardiman, cité dans David Ludden (dir.), **Reading Subaltern Studies. Critical History, Contested Meaning and the Globalization of South Asia**, Londres, Anthem Press, 2002, p. 9.

أو تحسـين توجّهاتهـم بطريقـة تمكّنهم من التغلّب على المشـكلات المطروحـة وإعطاء معنى أقوى لفكرة التّابع. وحين اقترحت سـبيفاك شـكلاً من أشـكال التاريـخ المتجدّد، يولـي اهتماماً بالنسـاء، ويعتمد تنظيراً متطوّراً للغاية، فإنّها كانت تؤشّر تحديداً إلى الحلّ الثاني، لكونه يُعتبر حلّاً مُرْضياً ولا يَسـتوجِب عزوف المشـروع عـن روحيّة مُنطلقاته الأصليّـة. فهي فتحت «دراسـات التّابـع» على الولايـات المتّحدة وعلى منظومة نظريّة متطوّرة. بالمعنى الأكاديمي، بالنسبة إلى الباحثين في شـؤون التّابع والمُتواجديـن في الجامعات الطرفيّة نسـبيّاً، كان دعم الزمـلاء الذيـن ينتمون إلى جامعـات أميركيّة كبرى مهمّـاً في مواجهة الانتقـادات (كامبـردج، كلكوتـا أو دلهـي) التي كانت تعتمـد على دعم مؤسّسـات قويّة. لذا يجب النّظر إلى تدخّل سـبيفاك كنقطة تحوّل في مشروع كان بحاجة إلى أن يتجدّد في طرحه للمسائل وأن يجد تحالفات عبر وطنيّة جديدة.

ومـع ذلك، فإن نصّ سـبيفاك لم يكُن سـوى نقطـة من لحظات هذا التحـوّل. ليـس لأنّ العديـد مـن عمليّـات إعـادة التوجيـه النظريّة بين مرحلتَين لدراسـات التّابع كانت ربّما موجودة في الأعمال الأولى التي صدرت (إلى درجة أنّ بعض باحثي التّابع يقلّلون من شأن القطيعة بين الدراسات الأنغلو- هنديّة والأميركيّة)؛ وإنّما، وقبل كلّ شيء، لأنّ هذا النصّ يندرج من ضمن حركة أوسـع هدفت إلى دمْج «دراسـات التّابع» في حركة التفكير بوضع ما بعد الكولونياليّة. عند هذا المسـتوى يجب أن نلتفت بانتباه إلى التعاوُن الذي قامَ مع إدوارد سـعيد، والذي من خـلال إسـهامه في تلاقـي عمليّات النقـد العربيّة والهنديّـة، دفعَ بهذه الأخيرة بشكلٍ دائم إلى الفضاء الأميركي.

فــي العـام 1988، كما سـبق وذكرنـا، تضافرت جهود غوها وسـبيفاك لاختيار نصوصٍ ذات رمزيّة لمشـروع «دراسات التّابع»، في مجلّد موجّه للجمهور الأميركي والغربي[42]. وقد طلبا إلى زميلهما العربي [سـعيد] أن يكتب تمهيداً له[43]. وكما سـوف نبيِّن الآن، هذا النصّ القصير الذي كَتبه سعيد أعاد إدراج «دراسات التّابع» من ضمن مشروع نقد ما بعد الكولونياليّـة العالَمـي. لكنّه حـدَّد أيضاً عدداً من المَعالِـم لِما يُمكن/ يجـب أن تكـون عليـه الرؤيـة العِلميّة الجديـدة، التي تُشـكِّل بديلاً عن نظرة الغرب. وهو بذلك مهّد الطريق للنقاشـات المعرفيّة التي رافقت المنعطف الأميركي الذي سـلكه المؤرّخون الهنود، والذي سـوف نذكر محتواه في التحليلات التي نختم بها هذا الفصل.

على مسـتوى أوّل، يشـكِّل نصّ سعيد مدخلاً «للقارئ الغربي» إلى تيّار فكري غير معروف في حينها خارج أوسـاط المتخصّصين بشؤون الهند. وهـو يلخِّص بإيجاز أطروحاته وفرادته. ومع ذلك، سـرعان ما يبدو أنّه يقوم بأكثر من ذلك. فسعيد كان في العام 1988 في ذروة تألّقه. ذلك أنّ صدور كِتابه **الاستشراق،** قبل عشر سنوات، كرَّسه كشخصيّة مركزيّة للإنسانيّات، ولمثقّفي اليسار الأميركي، وأعطاه نفوذاً وَضعه في خدمة «دراسـات التّابع». فالمقدّمة إذاً شكَّلت نوعاً من التكريس للمشروع. ولكنّها بذلك حوَّلت معنى المشروع الأصلي وأعطته بُعداً عامّاً لم يكُن يمتلكه بالضرورة من قبل. إنّ نصّ سـعيد هو فعل إنجازي، بمعنى أنّه حين يوصِّف «دراسات التّابع» كمشروع ما بعد كولونيالي عالَمي، فإنّه يرفع من شأنها فعليّاً إلى هذه المنزلة.

(42) رناجيت غوها وغياتري سبيفاك (إشْراف)، ***مُختارات من دراسات التّابع***، مرجع سبق ذكره.

(43) إ. سعيد، «تمهيد»، المرجع السابق.

أخـذت إعـادة التعريف هذه أشـكالاً عديدة. فـي المَقـام الأوّل، يُقيم سـعيد اسـتمراريّة زمنيّة بين الفترة الاسـتعماريّة والفترة التي يكتب فيها، مؤكِّداً أنّ منطق المَسارات التي كوَّنت الاستعمار لا يزال قائماً، إذ يقول: «النقطة المهمّة تكمن في أنّ التاريخ الهندي لا يزال مستمرّاً فـي الحاضـر». هذه الفكـرة، وإن لم تكُـن غائبة تماماً عـن المجلّدات الأولـى للمجموعة، فنادراً ما كان يسـلَّط عليها الضوء (وبالتأكيد ليس بالمعنـى الـذي أعطاه سـعيد). مع هذا الأخير، علـى النقيض من ذلك، أصبحـت إحدى السـمات المميِّزة لدراسـات التّابع، معـزِّزة في الوقت نفسـه وجود مجال خاصّ للدراسـة، «الدراسـات ما بعد الكولونياليّة». امتدَّت هذه الاستمراريّة كذلك إلى العمل التاريخي بالذّات، كون سعيد يـرى فـي «إعادة كِتابة التاريـخ الهندي اليوم، [...] امتـداداً للصراع بين التّابعين والنّخبة، بين جماهير العامّة في الهند والراج البريطاني». نحن هنـا على عكـس الصورة الأوليّة لمـؤرِّخ ينكبّ على أحـداث غامضة من تاريخ هندي مَنسيّ: يتواصل الزمن الإمبراطوري في الوقت الحاضر، إلى درجة أنّ التنقيب فيه الآن يشـكِّل إسـهاماً في فَهْم الواقع السياسي الحالي.

مـن خـلال إعـادة اللّحمـة مـا بيـن الأزمنـة الاسـتعماريّة ومـا بعـد الاسـتعماريّة، كان على سـعيد أن يُواجـه اعتراضاً حـول القطيعة التي تمثّلها عمليّة إنهاء الاسـتعمار. وربّما يكون نصّه على هذا المسـتوى هو الأكثر فرادة. فهو يؤشّـر على فشـل الحركات القوميّة الاستقلاليّة ويجعل من ما بعد الكولونياليّة استراتيجيّة فكريّة وسياسيّة تلتفّ على عمليّة إنهاء الاستعمار من خلال إعادة تفسيرها بشكلٍ جذريّ:

«لم يحدث التحوّل الكبير الذي تحدَّث عنه فانون Fanon، والذي كان يقضي بتحوّل الوعي القومي إلى وعي اجتماعي».

ثمّ يردف:

«يُواجه المثقّفون (المنتمون إلى مشروع «دراسات التّابع»)، الذين قاد أسلافهم المُباشرون حروب إنهاء الاستعمار، حقيقة أنّ الإمبرياليّة لا تزال مستمرّة، بأشكالٍ جديدة وأكثر تعقيداً».

بذلك، يلجأ سعيد إلى عمليّات عدّة في وقتٍ واحد. فهو يعطي تماسُكاً لـ «جيل من المثقّفين ينتمون إلى العوالِم المُستعمَرة السابقة، وصلوا إلى النضج الفكري بعد الاستقلال»، موحِّداً وراء الفئة نفسها أفراداً لم يكونوا بالضرورة يعرف بعضهم بعضاً. بعد ذلك، ومن دون الأخذ بعَين الاعتبار تواريخ ولادتهم، يعرِّف هذا الجيل بأنّه ممَّن فقدَ الأمل بشكلٍ نهائيّ بالقوميّة والأمّة:

«إن القوميّة التي قادت النضال وحملت الشعارات ضدّ الاستعمار الأوروبي الكلاسيكي -حركة «تحرير الهند»، أيديولوجيا القوميّة العربيّة، حركة الوحدة الأفريقيّة، وما إلى ذلك- لم تعُد ذات فائدة، لأنّها غير متميّزة، وفي الوقت نفسه لأنّ فكرها يتجاهل الحلفاء في المراكز الحضريّة الكبرى».

يشكِّل هذا التفصيل الأخير في نهاية المطاف السمة الأكثر أهميّة لمثقّفي ما بعد الكولونياليّة؛ فهؤلاء، بعد أن تحرّروا من الدول القوميّة، وأقاموا ارتباطاً بالمَراكز الفكريّة والسياسيّة في الغرب، وغالباً ما كانوا هُم أنفسهم يعيشون في الشتات، أصبح لديهم البُعد العالَمي الذي لم يَتوافر لأسلافهم. هكذا أمكنَ لسعيد أن يضمّ باحثي «دراسات التّابع» إلى قائمةٍ أوسع من الكتّاب والمفكّرين (رشدي، ماركيز،

درويـش العطّاس، شـريعتي، اقبال أحمد، العروي...إلـخ)، الذين وُلدوا في العوالِم الاستعماريّة السابقة، ولكنّ مسيرتهم المهنيّة كانت على ارتباطٍ وثيق بأوروبا وأميركا الشماليّة. ولا يُمكن فهْم هؤلاء المثقّفين مـن خلال إدراجهم من ضمن خانة جنسـيّتهم، ذلـك أنّهم ينتمون إلى فضاء ما بعد إمبراطوري أُعيد فيه تشكيل الوضع الاستعماري:

«إنّ إطار عيشـهم هو عالَم ما بعد الاسـتقلال، الذي بقي يعاني الإخضاعَ، والسـجنَ، ويُسـيطر عليه القمع، وهَيمنة الأنظمـة الدكتاتوريّة، والقوميّة الملتوية والمُنافِقة، وأنظمة أيديولوجيّة لا تقبل النقد».

ولكـنْ مـن خـلال تحويـل «دراسـات التّابـع» إلـى «دراسـات مـا بعد الكولونياليّـة»، فـإنّ سـعيد يقـوم بأكثـر من مجـرّد إعلان عـن وحدة مجموعـة مـن المفكّريـن الذيـن كانوا في السـابق متّصليـن بعضهم ببعض بطريقة غامضة. إنّه، وبطريقة حاسِمة، يَضع بَرنامجَ عملٍ لدراسة الظواهر ما بعد الكولونياليّة. في المقام الأوّل، يشـير إلى الحاجة إلى العمل بشكلٍ وثيق مع منظّري بلاد الشمال ويرى أنّه

«يُمكـن للنضـال ضـدّ الامبرياليّـة [...] أن يشـمل إسـهامَ [...] العديد من الأوروبيّين والأميركيّين، الذين يُمكن تكييف اسـتراتيجيّاتهم المُعارِضة أو استحضارها في السياق الهندي».

فـي مُواجَهـة فكرة (تبلورت غالباً فـي إطار الدول الجديـدة) أنّ العِلم المتحـرِّر مـن الاسـتعمار يُمكنـه أن ينعـزل عـن البحوث فـي الغرب، يختار سـعيد إطار تعاون واسـع (يذكر، من بين أشخاص آخرين، دريدا، هوبسـباوم، ليفـي شـتراوس، فوكـو وألتوسـر)، نرى مدى تماسـكه مـع التجـذّر العالَمي لهـؤلاء المثقّفين. ثـمّ إنّه يولـي اهتماماً بإعادة

إدراج دراسـة ما بعد الكولونياليّة في سـياق البحوث الماركسيّة («كلّ الباحثين في «دراسات التّابع» هُم من بين تلامذة ماركس النقديّين») للحفاظ على الحوار مع التيّارات التي كانت تقلق من التحوّل الأميركي والمفاعيـل المُمكنة للقطيعة إزاء طُرق التحليل الماديّة. أخيراً وليس آخـراً، يتّخـذ مَوقفاً ضدّ دراسـة التّابعيـن وما بعـد الكولونياليّة وكأنّها مَيادين معزولة:

«إذا تـمّ بنـاء تاريـخ التّابع وكأنّه مشـروعٌ مُنفصل - كما الحركة النسـويّة الأولـى التـي كانـت تقوم علـى مفهوم أنّ للنسـاء صوتاً أو مَوقعـاً خاصّاً ومنفصلاً كليّاً عن المَجال الذكوري- يُخشـى حينها أن يكون [...] محدوداً، ومحليّـاً، وتمييزيّـاً [...] كما كانت عليه الخطابات السـائدة مع الاسـتعمار والنخبويّة».

بذلك، لاقى سعيد نقداً كانت سبيفاك قد وجّهته إلى فكرة وجود وعي للتابـع خـاصّ به. وهذه الإشـارة هي كذلك طريقة لدعـوة باحثي التّابع إلى تخطّي إشـكالات نصوصهم الأولى من خلال الانفتاح على مشـروع الدراسات ما بعد الكولونياليّة، وعلى عالَم أكاديمي أميركي جديد.

لـذا يجـب أن نـرى في نصّ سـعيد أكثر من مجـرّد تقديـم. وهو يضمّ جهـوده إلـى جهود سـبيفاك (التـي ورد نصّها الذي ناقشـناه مباشـرة بعد نصّ سـعيد)، ليَضع الأسـاس لحركة ما بعد الكولونياليّة، الأميركيّة والعالَميّـة في آن، التي تواصل «دراسـات التّابع»، مع تجاوزها لبعض تقييداتهـا. وهكـذا، فإنّ الدعوة إلى تجنُّب دراسـة وعي التّابع بشـكلٍ مُنفصـل أو الدعـوة إلـى إعادة النّظر فـي الروابط مع الماركسـيّة في سـياق ما بعد وطنـي جديد، تبدو وكأنّها الجواب علـى الانتقادات التي

سـبق ذكرها. شكَّل المنعطف الأميركي، وبالقدر نفسه، إعادة تموضُع عـددٍ مـن باحثـي التّابع في فضـاءٍ فكري عالَمـي، انتقالاً نظريّـاً لقضايا أصبحت إشكاليّة في إطارها الأصلي.

تلـك هي أنماط هذا الانتقال الذي سـنُحاول تسـليط الضوء عليه الآن وآثـاره. من دون التشـارك المسـبق في الفكرة التي تثيـر الجدل أكثر ممّا تكشف مجريات الأمور، والقائلة إنّ الفترة الأميركيّة شهدت تحوّلاً «ما بعد حداثي» و«نصّاني»[44] في «دراسات التّابع»، سوف نسعى إلى الاسـتدلال مـن خـلال التدقيق بطروحـات بعض الكتّاب، مـا الأثر الذي خلّفـه هـذا الابتعاد الثانـي عن الهند، بعـد المحطّـة الإنكليزيّة، لبعض باحثي «دراسـات التّابع»، وكيف أسـهَم في إعادة التفكير في مشروعٍ تاريخٍ بديل.

مشروعات تأريخ بديلة: بارثا تشاترجي **Partha Chatterjee**، جيان براكاش **Gyan Prakash**، ديبيش شاكرابرتي **Dipesh Chakrabarty**

لا يدخـل مـن ضمن النطـاق المحدود لهـذا الكِتاب تحليـل فكر جميع الفاعليـن فـي تيّار ما بعـد الكولونياليّة الهندي. ونظـراً لاضطرارنا إلى القيام باختيارات، سـوف نستعرض بشـكلٍ موجَز أعمال ثلاثة مؤرِّخين

(44) حـول هـذه الفكـرة، أنظـر النصـوص التـي سـبق ذكرهـا لديرليـك وشـيبّر وأمسـال وبايار. أنظـر كذلـك، روزالينـد أوهانلـون وديفيـد وشـبروك، «بعـد الاستشـراق. الثقافـة والنقـد والسياسـة فـي العالَـم الثالـث»؛ س. سـركار، «إعـادة النّظـر فـي الاستشـراق»، Rosalind O'Hanlon et David Washbrook, «After orientalism. Culture, criticism and politics in the third world», **Comparative Studies in Society and History**, vol. 34, n° 1, janvier 1992; S. Sarkar, «Orientalism revisited. Saidian frameworks in the writing of modern indian history», **Oxford Literary Review**, vol. 16, n° 1-2, 1994.

شـاركوا في إعادة رسْم خطوط مُغامرة «دراسات التّابع» وبالتشجيع، انطلاقـاً مـن الفضـاء الأميركي إلـى حدّ كبير، علـى قراءة بديلـة لتاريخ الشـعوب غيـر الغربيّـة. لقد سـبق أن تكلّمنا عرَضاً عن المـؤرِّخ الأوّل، تشاترجي، الذي تعاونَ مع عبد الملك في إطار منظّمة اليونسكو. أشرنا في حينه، كيف أنّه على الرّغم من اهتمامهما المُشـترَك بمسـألة نزْع الطابع الغربي عن المَعارف، فإنّ الرجلَين تدرّجا في عالَمين سياسـيَّين مُختلفَيـن، إذ إنّ عالِـم الاجتماع المصري بقي يـدور في فلك الحركات القوميّـة، فيما زميله الهندي، الذي يصغره سـنّاً، اتّبـع نَهجاً فكريّاً أخذ مـداه فـي فضاءٍ ما بعد وطني. لـذا، يُمكننا أن نبيِّـن أنّ هذا المنظور الجديد حول الأمّة لا يرتبط بالسياسة فقط، وإنّما يشكِّل مسألة عِلميّة بحدّ ذاتها، لأنّ التأريخ البديل الذي عمل عليه تشاترجي هو بشكل ثابت تأريخٌ فوق وطني، وحتّى معادٍ للقوميّة. وعلاوة على ذلك، يُمكننا إرجاع هـذا التموضُع إلى المَسـار عبر الوطنيّ لتشـاترجي، وتحديـداً لتنقّلاته بين الهند والولايات المتّحدة، التي مكّنته من المشاركة كليّاً في إعادة تعريف مشروع «دراسات التّابع» على مستوى عالَمي.

هـذا المثقّف الـذي وُلد في العام 1947، بعد أشـهر قليلة على حصول الهند على اسـتقلالها، بدأ دراسة العلوم السياسيّة في جامعة كلكوتا، ثمّ توجَّه إلى جامعة روشستر في الولايات المتّحدة، حيث أَنجزَ أطروحة دكتوراه في العام 1972، قبل أن يعود إلى التدريس في جامعة كلكوتا وفـي جامعات ومَراكز بحوث هنديّة عـدّة. انطلقَ بدايةً من تخصّصه في العلاقات الدوليّة ومَسـائل التنظيرِ السياسـي، ليوجِّه أبحاثه لاحقاً عند منعطف السـبعينيّات والثمانينيّات نحو المسـائل الفلاحيّة. في العام 1979 عُيّـن أسـتاذاً فـي مَركـز الدراسـات فـي العلـوم الاجتماعيّة في

كلكوتا، الذي كان يَستقطب العديد من المفكّرين الذين يُشاركون في النقاشات المتعلّقة بالتّابعين. ولمّا كان على اتّصالٍ وثيق بغوها (التقى بـه كأسـتاذ زائـر في إنكلترا في العـام 1981، وفي أسـتراليا في العام 1983)، كان من بين مؤسِّسـي مجموعة «دراسـات التّابع» التي أَسهم بمقالات رئيسـة عدّة في إصداراتها. وقد كان للشـهرة وللاهتمام التي حظيت بها هذه الأعمال في أميركا الشماليّة تأثيرٌ في الآتي من مَسيرته المهنيّـة. فبعـد إقامات عدّة في مَناطق مـا وراء المحيط الهادئ (في جامعات ماديسـون، وميشـيغان، وغيرها)، بدأ في العام 1989 تعاوناً مُنتظماً مع الكليّة الجديدة للبحوث الاجتماعيّة في نيويورك، وخصوصاً مع جامعة كولومبيا، حيث عُيِّن أسـتاذاً للأنثروبولوجيا في العام 1997 (وانضمّ بذلك إلى سـبيفاك وسـعيد). ومع ذلك، بقي مُرتبطاً بكلكوتا (حتّى تقاعده من المركز في العام 2009)، موزِّعاً وقته بين المدينتَين؛ فهو إذاً، على عكس زملائه المشهورين، احتفظَ بمَوطئ قدمٍ في إحدى المؤسّسـات في بلده الأصلي، ما دفعه إلى مُضاعَفة مُداخلاته، سـواء مع اليسار الهندي، أم في المَحافل الفكريّة العالَميّة، لا بل في هذَين الفضاءَيـن معـاً، كمـا حصـلَ في العـام 2013 عندما تواجهَ في سـجالٍ مـدوٍّ مـع مُواطِنه (وزميله في نيويورك) فيفاك شـيبّر الذي لامه على إهماله لأهميّة الماركسيّة والرأسماليّة العالَميّة لفهْم الوضع الهندي. هذا المَوقف المُتأرجِح سوف يكون في أساس سلسلة من الاتهامات المُتضارِبة: فهو ليس ماركسيّاً بما فيه الكفاية بالنسبة إلى بعضهم (لا بـل هو متواطئ مع الانحرافات الهندوسـيّة المتطرّفة في قوميّتها)، فيما بعضهم الآخر، على العكس من ذلك، يرى أنّه مُغالٍ في يسـاريّته وفي توجّهه العَولمي (بخاصّة بالنسـبة إلى أولئك القوميّين الهندوس

أنفسـهم الذين وصلَ بهم الأمر حدّ تهديده جسديّاً). والواقع، أنّ هذه التـداولات والنظـرات المتعدّدة لتشـاترجي، كمـا التضارُب فـي قراءة أعمالـه، يجـد جـذوره في فكر غير مألـوف في كثير من الأحيان، سـعى للالتفـاف علـى بديهيّة نمـاذج تاريخيّة موروثة من الحداثة (سـواء من التاريـخ الماركسـي أم من التاريـخ الوطني)، وهو اتّجـاه زاد من حدّته المنعطف النظري الأميركي في أعماله.

إنّ تشـاترجي، مثـل بـراكاش وشـاكرابرتي، هـو فـي الواقع مـن أكثر الشـخصيّات التي يرتبط اسـمها بشكل مباشر ببلْورة نَهجٍ تأريخي متأثِّر بالتيّـارات ما بعد البنيويّة والتفكيكيّة الأميركيّة. وهو يدور في الفضاء نفسـه الذي افتتحه كلٌّ من سعيد وسبيفاك، حتّى لو اقتضى الأمر في الواقع فهْم ما الذي حكمَ تحديداً هذا الارتباط بهما. هنا، يُمكننا تقدير الأثـر الـذي تركه المُنعطـف الأميركي علـى أعماله من خـلال الانكباب على مشروع التاريخ البديل الذي شكّل محور كِتابه **الأمّة وشظاياها**[45] الصادر في العام 1993. فكِتابة تاريخ الأمّة الهنديّة وشظاياها، كما يوحي العنوان بطريقة غامضة بعض الشـيء، هـو في الواقع طريقة للإحاطة بالتجانس المسـتحيل لموضوعٍ يعود للتاريخ، سـواء تعلّق الأمر بالهند نفسـها أم بمُختلـف الجهـات الفاعلـة (النّخب السياسـيّة أو الطبقات المحكومـة) التـي تكوّنها. وهنا نجد صدىً للانتقـادات التي وُجّهت إلى مشـروع «دراسـات التّابع» في نسـخته الأولى، وبخاصّة الانتقاد الذي وجّهه أوهانلون وسبيفاك بأنّ المشروع يُعالج بطريقة خفيّة موضوعاً تاريخيّـاً على شـاكلة عمليّات التأريـخ الغربيّة الكلاسـيكيّة. في الواقع،

(45) بارثا تشاترجي، **الأمّة وشظاياها**، مرجع سبق ذكره.

يهدف عمل تشـاترجي إلى أن يشـكّل قطيعة وبالقدر ذاته اسـتمراريّة مع الفترة الإنكليزيّة من «دراسـات التّابع». إنّ التشـكيك بوجود تابع يتمتّع بوعي خاصّ، ومنعزل عن سـائر أعضاء الجسـم السياسي، أصبح أمراً ثابتاً، ما فتحَ الباب أمام قيام مشروع جديد:

«ما يهمّ لم يعُد ترسـيم المجموعتَين [أي النّخب والتّابعين] وتحديدهما بمـا لـدى كلّ واحدة من تمايُزٍ فقط، وهو أمـر كان ضروريّاً في البداية من أجـل وضْع حدٍّ للادّعاءات الشـموليّة للتأريخ القومـي. فقد أصبحت مهمّتنا تقوم في آن على تتبُّع كلّ الأشـكال المحدَّدة التي ظهرت من خلالها (في تاريخيّتها المُتبادلة والمشـروطة، كما حدَّدها مشـروع الحداثة المُهيمِنة)، وعلى المُقاوَمات المتعدّدة المجزّأة لهذا المشروع المعياري».

إنّ مُعارَضة التأريخ القومي، التي أكّد عليها غوها منذ المجلّد الأوّل، لا تزال إذاً قائمة وإنّما هناك إعادة تعريف بمضمونها؛ فمؤرِّخ التّابع لن يهتـمّ مـن الآن فصاعداً بالموضوعات بقدر ما يهتمّ بالعمليّة (الحداثة) التي تداخلت فيها مُختلف الفئات الاجتماعيّة.

قبـل كلّ شـيء، إنّهـا عمليّـات مُقاوَمة البُعـد المُهيمِـن للحداثة التي سـتجذب انتباهه. فالسـلطة ما بعد الكولونياليّة لم تكُن أبداً شـاملة، وهي أثارت في الحال مقاومات متعدّدة ومجزّأة، أي «متشظّية». ليس من الصعب أن نجد تأثير فوكو وراء فكرة السـلطة التي تواجهها دائماً عمليّـات المُقاوَمـة. فـي الواقع، إنّ تشـاترجي، الذي اهتـمّ بِـ«أنماط السـلطة»[46] منـذ العـام 1983، أعـاد التعريـف بأفـكاره فـي الولايات

---

(46) بارثـا تشـاترجي، «المزيـد عـن أوضـاع السـلطة والفلّاحيـن»، مـن ضمـن **دراسـات التّابـع**، المجلّـد الثانـي.

P. Chatterjee, «More on the modes of power and the peasantry», in R. Guha (dir.), **Subaltern Studies**, op. cit., vol. II, 1983.

المتّحـدة مـن منظـور فوكو، من خـلال تكريس العديد مـن الصفحات لتحليل الدولة الكولونياليّة على أنّها «نظام سلطة حديث». هكذا تبدو فكرة الشـظايا كمُحاولة لتحديد الشـبكة التي يُطلِق عليها فوكو اسـم «المقاومـات المجزّأة». وبقدر ما هي اسـتراتيجيّة بحثيّة لاستكشـاف تعدديّـة المُقاومـات الهنديّـة، فإنّها تفتح على نقـدٍ مَعرفي. المقصود هـو تعزيز تأريخٍ يقوم في الأسـاس على رفض موضـوع تاريخٍ موروثٍ مـن الحداثة، ليُفسـح فـي المجال أمـام إمكانيّة فَهْم الوجـه المُعتم أو القضايـا المُحاذيـة للسـلطة. باختصـار، من خـلال كِتابـة تاريخ الهند الكولونياليّـة التـي لم تكُن أبـداً خاضعة كليّاً للهَيمنـات الحديثة، نكتب تاريخاً مُناهِضاً للهَيمنة:

> «فـي وجـه هـذا الموضـوع مـن الحداثـة العقلانيّـة، والمتعجرفـة، وغيـر المُتسـامحة، وغير المُتناسـبة، سـعى النقّاد في الآونة الأخيـرة إلى إحياء فضائل ما هو مجزّأ ومحلّي ومحكوم من أجل كشـف إرادة السـلطة التي تقع في قلب العقلانيّة الحديثة [...]».

بشكلٍ ملموس، تأخذ كِتابة هذا التاريخ المضادّ المجزّأ، لدى تشاترجي، شكلَ عملٍ يكسر الخطيّة التاريخيّة ويُعنى بتشظّي الموضوعات (النّخب، الفلّاحون، النسـاء، المَنبوذون... إلـخ). ولكن، الأهمّ، إنّه تاريخ مكتوب علـى ضـوء مفهـوم عرضته سـبيفاك في أثناء نقاشـها مـع مجموعة «دراسـات التّابـع»، مفهـوم «الاختـلاف». إذا كان لهـذا المفهوم لدى زميلتـه فـي كولومبيا، صبغة داريديّة، فإنّ تشـاترجي أعـاد صياغته من ضمن منظور تاريخي وسياسـي أكثر اتّسـاماً بالتحليل، حيث يأخذ ثلاثة معاني متكاملة.

إنّ فكـرة الاختـلاف، أوّلاً، تشـير إلى تعدديّـة التواريخ الحديثـة وانزياح التجربة الغربيّة. هكذا يُسـاجِل تشـاترجي مع بنديكت أندرسـون، الذي جعلَ من الأمّة، في كِتابه **المخيال الوطني**[47]، شكلًا سياسيّاً «نمطيّاً». فقـد تـمّ اختراع الأمّة في أميركا وأوروبـا قبل أن ينتقل نموذجها إلى سائر أنحاء العالَم (الذي لم يفعل شيئاً سوى التكيّف مع المبدأ). من هنا يعترض تشاترجي بالقول:

> «إذا كان علـى القوميّـات غير الغربيّة أن تختار مخيالها الوطني انطلاقاً من أشكالٍ نمطيّة معيّنة وفّرتها أوروبا والأميركيّتان، فماذا يبقى لها لتتخيّله؟ لقـد حكـمَ التاريخ، كما يبدو، أنّـه في عوالِم ما بعد الاسـتعمار، لن نكون سوى مُستهلِكين دائمين للحداثة. إنّ أوروبا والأميركيّتَين، وهُما الفاعلان الحقيقيّـان الوحيـدان فـي التاريـخ، قـد وضعـا لنا ليـس سـيناريو التنوير والاسـتغلال الاستعماري فحسب، بل أيضاً سـيناريو مقاومتنا للاستعمار وبؤسـنا فـي مرحلـة ما بعـد الكولونياليّـة. حتّـى أنّ خيالنا يجـب أن يبقى إلـى الأبد مُسـتعمَراً. إذا كنـتُ أعارض هذه الحجّة، فلا يعود ذلك لأسـباب عاطفيّـة، ولكـنْ لأنّها تتناقض مع بديهيّةٍ ما تقوم عليه القوميّة المُناهِضة للاسـتعمار. إنّ الأكثـر قـوّة والأكثر إبداعـاً ممّا أنتجه الخيـال القومي في آسـيا وأفريقيا لم يكُن في سـياق علاقة التماهي وإنّما «الاختلاف» مع ما هو نمطي».

بعبارة أخرى، لا بدّ من تجنُّب قراءة التاريخ البشري وكأنّه نسخ أو إعادة إنتاج للتجربة الغربيّة، بل على العكس من ذلك، تَبيُّن التشوّهات التي لا

(47) بنديكت أندرسون، **المخيال الوطني**،
Benedict Anderson, **L'Imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme**, Paris, La Découverte, 2006 (1983).

حدّ لها للظواهر الشموليّة المُفترَضة للغرب. لذلك، وهنا يكمن المعنى الثاني لفكرة الاختلاف، يقترح صاحب كِتاب **الأمّة وشظاياها** إعادة قراءة تاريخ مُقاوَمة الاستعمار في ضوء ثنائيّة غير قابلة للتبسيط بين ما هو مادّي (خارجي) وما هو روحي (داخلي)، وبذلك، فإنّ المُقاوَمة بحسب رأيه ألزمت بأن

«نقسم عالَم المؤسّسات الاجتماعيّة والمُمارسات إلى مجالّين - المادي والروحي. «المادّي» هو مجال العالَم الخارجي، والاقتصاد، والدولة، والعلوم والتكنولوجيا، وهو مجال أثبت فيه الغرب تفوّقه [...]، «الروحي»، على العكس من ذلك، هو مجال داخلي، يحمل السمة الأساسيّة للهُويّة الثقافيّة».

بذلك، يحدِّد تشاترجي طبقة من الحياة الهنديّة لم تكُن خاضِعة لهَيمنة المُستعمِر ويُطلّ على تاريخٍ لم يكُن تحت سيطرة السلطات الرسميّة. فالنضال ضدّ الاستعمار بدأ بنظره في باطنة الهند قبل أن يكون صراعاً من أجل السيطرة على الجهاز السياسي («إنّ قراءتي للقوميّة المُناهِضة للاستعمار تبيّن أنّها تخلق مجال سيادتها الخاصّ في المجتمع الاستعماري قبل فترة طويلة من بدء معركتها مع القوّة الإمبراطوريّة»). إنّ الاختلاف بين المجالّين المادّي والروحي يهمّ إذاً قبل أيّ شيء لأنّه يفتح على إمكانيّة وجود تواريخ مضادّة: ليس هناك مجال حافَظ له الخاضعون للاستعمار على سيادته فحسب، وإنّما كان هذا المجال سابقاً للنضال السياسي من أجل السيطرة على الدولة ومُنفصلاً عنه. إنّ هذا الاقتراح، في الواقع، يتضمَّن بَرنامج عمل وبرنامجاً سياسيّاً أكثر عموميّة. برنامج عمل، لأنّه يطلق البحث

حيث يتوجَّب العثور على معانٍ خفيّة لتجارب طمستها السلطات من دون أن تلغيها كليّاً. من هذا المُنطلق، يُعتبر الفصلان اللّذان خصَّصهما تشاترجي للنساء (مما يدلّ على أن انتقاد سبيفاك حول هذه النقطة لاقى آذاناً صاغية) نموذجيَّين بالنسبة إلى التأريخ بصورة مجزّأة، لأنّه يحلِّل عمليّات إعادة التشكُّل المتنوِّعة لشكلٍ من أشكال «قوّة التأثير» النسائيّة في القرن التاسع عشر في الهند، والذي لا يُمكن إحالته إلى أيٍّ من الروايات المتعالية للحداثة (سواء تلك المتعلّقة بالتحرير المُفترَض للنساء من قبل التنوير الغربي، أم تلك التي تُدرج النساء في سياق الخطاب القومي حول المرأة المتمتّعة بفضائل هنديّة نموذجيّة).

لكنّ برنامج العمل التاريخي هذا، الذي يستحوذ على كامل الكِتاب هو، كما ذكرنا، بَرنامج سياسي. في المعنى الثالث، تحيلنا فكرة الاختلاف في الواقع إلى ما كانت عليه سياسات الدولة الكولونياليّة: إنّها دولة قامت أجهزتها بالتفريق والفصل بين المجموعات السكانيّة من أجل إحكام السيطرة عليها بشكلٍ أفضل. وبشكل أعمّ، إنّ الحداثة بالذّات هي التي كانت، في السياق الاستعماري، حداثة تفاضليّة، بما أنّه تمّ تعليق مبادئ اللّيبراليّة السياسيّة الإنكليزيّة بشكلٍ منهجي في الهند. فالعالَمي اصطدمَ بما يحدّه في المُستعمرات التي تمّ التعامل معها كأماكن للاختلاف. من هنا، عاشت الهند بامتياز تجربة الاختلاف السياسي، حيث سعى الهنود لإرساء الاختلاف الثقافي من أجل حماية مجالٍ سيادي يُفلت من تحت سلطة المُستعمِر، فيما حاولت الدولة الاستعماريّة، من جهتها، التمييز بين الهنود للتمكّن من إخضاعهم. من هنا يؤكّد تشاترجي أنّ آثار هذه السياسات القائمة على التمييز،

تواصلت في زمن ما بعد الاستعمار، الذي لم يقُم سوى بإعادة تشكيل التمايزات المُختلفة التي سادت في الفترة الإمبراطوريّة من دون أن يلغيها. إنّ إدراك هذه التمايزات من أجل القضاء عليها، وإيجاد المحرّكات المحرَّرة منها من دون الوقوع في مَنطقها التمييزي، يشكّل أحد المتطلّبات السياسيّة للهند المُعاصِرة:

«إنّ الإصرار على الاختلاف، الذي بدأ [خلال النضال من أجل الاستقلال] في ما يسمّى بالمجال الروحي للثقافة، استمرّ على وجه الخصوص من خلال المُطالَبة بقوّة تأثير على التاريخ. وقد انخرطت مفاهيم مُتنافِسة للهويّة الجماعيّة في المُطالبات المُتنافسة للحصول على ذاتيّة مستقلّة. وكان الكثير منها جزءاً من سياسات ما بعد الكولونياليّة المُعاصِرة، وهي تتعلّق بحقيقة أنّ توطيد سلطة الدولة الوطنيّة ينطوي على تحديد مجموعة جديدة من الاختلافات داخل مجتمع ما بعد الاستعمار».

غير أنّ تشاترجي يَمتنع عن تحديد ما يُمكن أن تقوم عليه سياسة تحرّريّة مبنيَّة على الاختلاف، ويُمكن لمنظّرين دقيقين أن يلحظوا أنّ مُعالجته لهذه الفكرة يُمكن أن تكون إشكاليّة. لكنْ بالنسبة إلى غرضه، المهمّ هو في مكان آخر. المطلوب قبل كلّ شيء تخيُّل إمكانات سياسيّة جديدة (أن «نُطالِب لأنفسنا، نحن الذين خضعنا سابقاً للاستعمار، بحريّة التخيّل»)، ولاسيّما من خلال كسر حتميّة أن تكون دولة ما بعد الاستعمار الاستمرار الأكثر تنفيراً للدولة الاستعماريّة. إنّ صلب نقد تشاترجي يمرّ عبر مسألة الدولة، لأنّه

«هنا تكمن جذور بؤسنا ما بعد الكولونيالي: ليس في عدم قدرتنا على التفكير في أشكالٍ جديدة لمُجتمع حديث ولكن في انصياعنا للأشكال القديمة للدولة الحديثة».

علـى هـذا المسـتوى أيضـاً، يتلاقــى المشـروع التاريخي والمشـروع السياسـي. من خـلال إعداد تاريـخٍ نقديّ للدولـة الكولونياليّـة، يُعطي مؤرِّخ التّابع نفسـه إمكانيّة تخيُّل سياسـات مستقبليّة أخرى. من هذا المنظـور، يُلاقي تشـكيكه بالدولـة الكولونياليّة نقداً جذريّـاً للأمّة، لأنّه من خلال إعادة تقييمه للاستقرار المُفترَض للسلطات السياسيّة، فإنّه يشكِّك في مدى صلاحيّة المستوى الوطني. فالدولة، الكولونياليّة وما بعد الكولونياليّة، تسـتند إلى فكرة وجود أمّة هنديّة كما لو كان الأمر بديهيّاً. لكنّ العمل التاريخي الجادّ يُظهر بالتحديد أنّ الأمر ليس كذلك. لا توجد الأمّة إلّا من خلال علاقة سـلطويّة، تفرض إطاراً للسـيطرة على الاختلاف يرسـم شـكلاً من أشـكال التجانس الهشّ غير الموجود في الأسـاس. فإعـادة اكتشـاف معنى لتاريـخٍ متعدّد ومتشـظٍّ، تكون فيه «مركزيّـة التاريـخ الهنـدي بالذات غير مؤكّدة إلى حدّ كبيـر»، يعني أيضاً إمكانيّـة التفكير في سياسـة أخرى للوقت الحاضر. مـن هنا فإنّ كتابة التاريخ والسياسة تسيران جنباً إلى جنب:

> «فقـط عندما نقبل بفرادة الفكرة القائلـة بوجود تاريخ وطني هندي يُباعِد ما بين الهنود، فإنّنا نخلق الظروف المُلائمة لكتابة تواريخ بديلة».

في هذه العمليّة، إنّ عنوان كِتاب تشاترجي بالذّات هو الذي يأخذ معنى جديداً: **الأمّة وشظاياها**، والذي يعني بطريقةٍ ما أنّ الأمّة ليست سوى مجموعـة مـن الأجزاء، مجموعة ما من رابط يوحِّدها سـوى ذاك الذي يفرضـه ميزان قوّة السـلطة (مـا بعد) الاسـتعماريّة، التي من مصلحة الرعايـا المُسـتعمَرين سـابقاً أن يتحرّروا منها بأيّ ثمن. وكما سـنرى الآن، إنّـه الهاجِس نفسـه في البحث عن أبعـاد تحرّريّة لروايات تاريخيّة بديلة هو الذي يشغل كذلك بال جيان براكاش.

مقارنة بتشـاترجي الذي كان موجوداً منذ بداية «دراسـات التّابع»، فإنّ براكاش يمثّل نموذجاً متأخّراً للمُشارَكة في هذا المشروع (شاركَ في العام 1996 في العدد التاسـع من **دراسـات التّابـع**، وفي العام 1999 في العدد العاشـر الذي شارك في الإشراف عليه)، ولكنّه بالقدر نفسه كان مهتمّـاً وبشـكلٍ حاسِـم بإعادة النّظر بمسـألة الأمّـة وبالروايات ذات البُعـد العالَمي. وُلد براكاش في العـام 1952، وتلقّى تعليمه في جامعـة دلهي ومن ثمّ فـي جامعة جواهر لال نهرو، قبل أن ينتقل إلى الولايـات المتّحـدة حيث ناقشَ فـي العام 1984 أطروحـة دكتوراه في جامعة بنسـلفانيا. أَنجز معظم مسـيرته المهنيّة في أميركا الشماليّة، وبالتالي فهو يمثّل جيلاً من المؤرّخين الهنود الذين التحقوا مباشـرة بمشـروع «دراسـات التّابـع» فـي حقبتـه الأميركيّـة مـن دون المرور بالمحطّة الإنكليزيّة. من هنا، رأيناه يوظّف العديد من المَراجع الرئيسة المُعتمَـدة في الوسـط الأكاديمي الأميركي، سـواء أعمال فوكو حول الحاكميّة والسياسات الحياتيّة، أو تلك العائدة لأندرسون حول القوميّة أو نظريّـة مـا بعـد الكولونياليّـة التـي كانت تتبلـور حينهـا (من طرف المجموعـة المتحلّقة حول مواطنه، فيلسـوف هارفارد هومي بهابها). فبقدر ما أضفى الطابع الأميركي على «دراسـات التّابع»، كرّسَـت هذه الأخيرة أمركة مسـيرته، لأنّ شـهرة «الدراسـات ما بعد الكولونياليّة»، كانـت جزءاً من شـهرة براكاش الشـخصيّة (الذي سـيدرِّس في جامعة برنستون، واحدة من جامعات رابطة اللّبلاب «إيفي ليغ»).

كان بـراكاش أحد أكثر المُدافِعين المؤثّرين عن التحوّل السـعيدي في كِتابـة **تواريـخ ما بعد استشـراقيّة للعالَـم الثالث**[48]. مـن خلال إعلانه

(48) جيان براكاش، «كتابة تواريخ ما بعد الاستشراق للعالَم الثالث»،
Gyan Prakash, «Writing post-orientalist histories of the third world. Perspectives

صراحة عن تبنّي النَّهج الذي اعتمده سعيد في كِتاب **الاستشراق**، فإنّه سعى للترويج لتاريخٍ «غير أصولي» للهند يشكِّل قطيعة مع الأشكال السابقة في التأريخ (الاستشراقي، القومي، الماركسي، وكذلك «دراسات المَناطق» والتاريخ الاجتماعي). وهنا نجد جزئيّاً النقد الإبستمولوجي لمشروع «دراسات التّابع» الأوّل، والذي تُعاد صياغته بلغة نظريّة تَستعير من توجّهات سبيفاك التفكيكيّة (يُعرِّف التاريخ غير الأصولي على أنّه رفض لِ«تاريخ يتأسّس في نهاية المطاف على هُويّة [...] نهائيّة، مُتجانِسة، وغير قابلة للتجزئة يتمثّل من خلالها»). من هذا المنظور، يسلّط براكاش الضوء بشكلٍ خاصّ على اتّجاهَين في البحث. أوّلاً، إعادة النّظر بالأمّة كموضوع وكفِئة مُلائِمة للتحليل، وهو ما عبَّر عنه من خلال رفضه تمثيل الهند «كموضوعٍ غير مقسم يجد تعبيره في الدولة القوميّة» ويكون لها «وجود أنطولوجي سابق ومستقلّ عن تمثّلاتها». هذا المنظور المُناهِض للقوميّة، كما نذكر، كان حاضراً في النصوص الأولى لغوها، وتمّ التأكيد عليه من طرف كلٍّ من سعيد وتشاترجي. إلّا أنّه مع براكاش يتّخذ منحى راديكاليّاً، لأنّه مرتبط، في المقام الثاني، بإعادة نظر عامّة في أيّ عقلانيّة وغائيّة تاريخيّة موحّدة: لا يوجد «مبرِّر تاريخي» ومن المناسب بشكلٍ خاصّ «التنصّل من أيديولوجيّات العقل والتقدُّم التي نشأت في عصر التنوير». على هذا المستوى، يُبنى مشروعه القائم على تجديد تأريخ الهند، والذي يريده بالتالي بديلاً عن مشروع الغرب من خلال ثلاث طُرق على الأقلّ: أوّلاً، إنّه يبتعد عن المَدارس التأريخيّة المُختلفة التي

---

from Indian historiography», **Comparative Studies in Society and History**, vol. 32, n° 2, avril 1990.

نشـطت هناك (الاستشـراقيّة، الماركسـيّة، القوميّة...إلـخ)؛ وثانياً، إنّه يشـكّك في مركزيّة هذا الشـكل السياسي، الذي انتشر من أوروبا إلى بقيّـة العالَم، الأمّة؛ وأخيراً، إنّه يُبطل كلّ الغائيّة التاريخيّة التي تحرّكها هـذه المفاهيم النموذجيّة للحداثة السياسـيّة الغربيّـة المتمثّلة، من بيـن أمور أخرى، بالعقل والتقدُّم، ما يُمهِّد الطريق أمام رؤية متعدّدة للمصائر التاريخيّة.

في كِتابه الذي صدر في العام 1999 بعنوان **سبب آخر**، نجد مثالاً على هذه الرغبـة فـي القطيعة التأريخيّة [49]. فالكتاب الـذي وُضع برعاية مزدوجة لغوها وسـعيد، يولي اهتماماً بالطريقة التي اسـتُخدمت فيها العلوم لبنـاء فكرة الأمّـة الهنديّة الحديثـة. وهو يصف الاسـتيلاء على مَعارف الحُكـم الأوروبيّـة وتقنيّاتها من طرف النّخب الهنديّـة لأغراض قوميّة. ولكنّه ينصرف كذلك إلى تساؤلٍ فلسفيّ أكثر شمولاً: إظهار أنّ العقل العِلمـي الأوروبي، المُفتـرَض أنّه عالَميّ، يتّسـم بالتخصيص (وبالتالي يغيّـر من طبيعته) حين ينتقل إلى سـياقٍ غير غربي. من خلال اهتمامه بأشـياء مثل المَتاحف أو الطبّ أو العلـوم الدينيّة، فإنّه يتفحّص، على مسـتوى أوّل، انتشـار العقـل العِلمـي الغربـي خلال اسـتعمار الهند. لقد اسـتُخدمت هذه المَعارف كشـكلٍ من أشكال السلطة، كما أَوضح سـعيد في وقتٍ سابق، وكانت حاسـمة في إخضاع شبه القارّة الهنديّة إلـى «عصـر الهَيمَنة البريطانـي» (pax Britannica): لقـد تأمَّن التفوّق السياسـي للإنكليز على أراضي الهند وسـكّانها من خلال قدرتهم على تجنيد منظومة عِلميّة حديثة لإخضاع هؤلاء.

---

(49) جيان براكاش، **سبب آخر**،

G. Prakash, **Another Reason. Science and the Imagination of Modern India**, Princeton, Princeton University Press, 1999.

مع ذلك، يذهب براكاش إلى أبعد من رؤى فوكو التي نجدها في كِتاب **الاستشراق**. وهو يُظهر أنّه قد تمّ التلاعب أيضاً بالمَعارف الغربيّة خلال هذه العمليّة:

«في الهند الكولونياليّة، تَعامَل البريطانيّون مع الحداثة كنسخة غريبة، غير مُطابِقة للأصل الأوروبي – تشـبهه إلى حدٍّ ما ولكن ليس بشـكلٍ تامّ. في السياق الاستعماري، كان يتعيّن على التوجّهات العالَميّة للعلوم أن تتمثّل وتُفرض وتُترجم بعبارات أخرى».

إنّ العقل العِلمي الأوروبي الذي من المُفترَض أن تكون تطبيقاته صالحة على مسـتوى عالَمي، يأخذ في الواقع منحىً خاصّاً في المُسـتعمرات؛ فهـو يأخذ معنىً ووظائف خاصّـة تبعاً للمكان الذي يَنزرع فيه. في هذا الإطار، يتحدّث براكاش عن «تفكّك» الحداثة، وهو المصطلح الذي يعطيه معنـىً لافتـاً: مع تغيُّر المـكان (location) يتحوّل العِلـم الغربي جذريّاً إلـى «اقتـلاع» (dislocation). هذه الطريقة في التلاعـب على ازدواجيّة المعانـي وإدخال الاحتمالات اللّغويّة فـي التحليل التاريخي - وهو أمر كان بالتأكيـد موجوداً في «دراسـات التّابع» فـي انطلاقتها الأولى حين كان غوها يتكلّم على «النثر المضادّ للتمرّد»-، يؤشّـر مع ذلك بشـكلٍ مؤكّد للتحوّل اللّغوي الذي أخذ مداه مع المنعطف الأميركي. كما نجد هـذا التلاعب بالكلمات أيضاً في اسـتخدام بـراكاش المتكرِّر لمفهوم كلمة signe «علامة/ سمة/ رمز» (في كِتاباته، يُصبح العِلم «رمز الحداثة الهنديّـة»، والمتاحف «رمز السـلطة الغربيّـة»، وما إلى ذلك)، أو كذلك فـي مفهوم كلمة «ترجمـة» (translation)، المُصطلـح الإنكليزي الذي يحمّلـه معنى «التحـوّل» و«الانتقال»، ما يتيح لـه التعريف بِكِتابه على

أنّـه تحليـل لـِ «ترجمة» الحداثـة الغربيّة فـي الهنـد الكولونياليّة، حيث «الترجمة» تعني «إعادة ترتيب السـلطة وإعادة التفاوُض حول العلاقة غير المُتكافِئة بين اللّغات الغربيّة واللّغات الأصليّة».

هـذه الترجمـة/ التحوّل للعِلم، من جهة أخـرى، كان بفعل عمل النّخب الهنديّة:

> «إن نقـل العِلـم إلى لغة الآخـر [...] كان بمنزلة مُنطلَـق لمُواجَهة الهَيمَنة استندت إليه النّخب للمُطالَبة بحقّها بالحداثة».

تبنّـت هـذه النُّخـب خطابـات المُسـتعمِر لكنّهـا قامـت بتكييفهـا مع أوضاعهـا واحتياجاتها السياسـيّة. فـي هذا الصدد، يُعـدّ التحليل الذي يقوم به براكاش للعلوم الاستشراقيّة والعلوم الطبيّة مفيداً بشكلٍ خـاصّ. فقـد قرأ المتنوّرون الهنود باهتمام إعادة التفسـير التي قام بهـا زملاؤهـم الأوروبيّـون لنصوص «الفيـدا» الكلاسـيكيّة والتقاليد الهنديّـة. لكنّهـم اسـتخدموها أيضـاً للبحث عـن خيوط لحداثـة هنديّة بديلـة وسـابقة، مُبيّنيـن كيف أنّ الجهود الفكريّة لأسـلافهم سـبقت التطوّرات العِلميّة التي أنجزها الإنكليز: نجد الطبّ الغربي، على سبيل المثـال، على الأقلّ جزئيّاً («الطبّ نفسـه، مـن دون أن يكون مُطابِقاً تمامـاً») في نصوص الأيورفيـدا Ayurveda [«عِلم الحياة»]. هنا، يبيّن بـراكاش أنّ ترجمـة العلـوم الأوروبيّـة في الهنـد أتـت للمُفارَقة كي تدعِّـم مشـروعاً قوميّـاً، وتمهِّـد الطريق في كِتابه **سـبب آخـر**، لتاريخٍ نقديّ للأمّة الهنديّة. ومع ذلك، ليس هذا الجانب هو الذي ميَّز عمله، وإنّمـا سلسـلة التنقّلات التي قام بها والتـي يُمكننا تلخيصها باختصار في ثلاث نقاط.

أوّلاً، يقـوم بـراكاش بانقـلابٍ يُناقِض المشـروع الأصلي لِ «دراسـات التّابـع». فمـن خلال اهتمامـه بالنّخب الهنديّة، يتلاقى فـي النهاية مع وجهـة نظر مؤرّخـي كامبردج التي ثار غوها ضدّهـا. يبدو براكاش واعياً للمشـكلة لأنّه يُحاول في عددٍ من المناسـبات أن يبرِّر هذا التغيير في مسـتوى التحليل (من خلال الإشـارة إلى إنّه يتيح لنا أن نفهم كيف أنّ تبنّـي الحداثـة من قبل النّخـب الهنديّة وفّر لها الوسـائل للهَيمَنة على التّابعيـن). بغـضّ النَّظـر إن كانت حِججـه مُقنِعة أو لا، تبقـى الحقيقة أنّ الفضـاء الأميركي أدّى من دون شـكّ إلى تغييرات في الموضوعات التـي تطرحها «دراسـات التّابع». إنّ الاهتمـام بالنّخب والتاريخ النقدي للقوميّـة يجـدان جذورهمـا إلى حدّ كبير فـي التوجّهـات الفكريّة لتلك الحقبـة، ولاسـيّما تلـك العائـدة إلـى بنديكـت أندرسـون فـي جامعة كورنيل[50].

ثانيـاً، سـيؤدّي التحوّل الأميركـي كذلك إلى تغييرٍ في نَـوع النّظرة إلى الأشـياء التاريخيّة. يظهر تأثير سـبيفاك والنهـج التفكيكي في مفهومٍ مركزيّ آخر لدى براكاش: التهجين. هذا الأخير يُحيلنا إلى عمليّة التحوُّل بالـذّات للعقل الأوروبي في السـياق الكولونيالي. فالعقلانيّة الحديثة هي نفسها وشيء آخر في آن، لدرجة أنّ فئاتها الأكثر رسوخاً تنحو لأن تتشـوّش بفعل «ثنائيّة جزّأت عمليّات الاسـتقطاب -عِلمي/غير عِلمي، عالَمي/خصوصـي، أوروبي/غير أوروبي، مُسـتعمَر/غير مسـتعمَر- التي كان الاستعمار يعمل من خلالها». نجمَ عن ذلك عمليّة تهجين أساسيّة

(50) بنديكـت أندرسـون، **المِخيـال الوطنـي**، مرجـع سـبق ذكـره. إنّ العنـوان الثانـوي لِكتـاب بـراكاش **خيـال الهنـد الحديثـة** يشـكّل إشـارة واضحـة إلـى كِتـاب هـذا الأخيـر.

للعقـل، تُعـرَّف بأنّهـا «انهيـار داخلـي للهُويّات [و] تشـتُّت الشـموليّة الثقافيّـة فـي التحـوّل غير المُكتمل وعـدم القدرة علـى التقرير». من الصعب ألّا نرى هنا تأثير ما بعد الحداثة. ومع ذلك، سيكون من الخطأ المُبالَغـة فـي ذلك، لأنّـه يحيلنا، فـي النهاية، إلـى العلاقـات التاريخيّة وعلاقـات القوّة التي تنشـأ من عمليّـات إعادة التشـكيل الكولونياليّة للعقل الغربي الحديث.

فـي الواقـع، وهـذه هـي النقطـة الثالثـة التي نستشـفّها مـن قراءة بـراكاش، إنّ اهتمامه بالنّخب وعمليّـة التهجين التي تنجم عن امتلاك هؤلاء للمعرفة الأوروبيّة، يهدف إلى كتابة تاريخٍ بديلٍ للهند:

> «إنّ اعتبـار سـلطة العِلم في الهند، فضلاً عن النّخـب الهنديّة الحديثة، على أنّهـا نِتاجـات [الترجمـة] القراءة بين السـطور، يؤدّي إلى بـروز تاريخ آخر - تاريـخ حداثـة هنديّة مُختلفة بشـكلٍ لا جـدال فيه، مصنوعة فـي الفضاءات البَينيّة التي تفتحها عمليّة التحوّل [الترجمة]».

علـى هذا المسـتوى، يُلاقي بـراكاش تصـوّرات عدّة بلورهـا غوها منذ بدايـات «دراسـات التّابـع»، تهدف إلـى التخلّص من فكـرة وجود تاريخ بشري مُتجانس، أوحد وغائيّ؛ فالأسباب والتواريخ والعمليّات الحداثيّة هي متعدّدة بشـكلٍ حاسـم. إنّ كِتابة تاريخ الإدماج القسري للهند في النّظـام العالَمي الذي يُهيمن عليه الغرب يسـمح في الواقع بسـلوك طريـق تأريـخٍ هنـديّ مُختلف. فبالنسـبة إلى الهنـد، الخضـوع للعالَميّة العِلميّة الأوروبيّة هو أشـبه بلعبة مَن يخسـر يربح -حيث الانخراط في فضـاء يبدو مُتجانسـاً منطقيّاً، لكنّه لا يلبث أن يتحـوّل في الواقع إلى ناقـلٍ للتعدديّة. بهذا، فإنّ بـراكاش، وعلى الرّغم من كلّ الفوارق التي

تُبعده عن «دراسات التّابع» في انطلاقتها الأولى، يبقى في الإطار الذي رسـمته، ويكتب تاريخاً للهند تحتلّ فيه هذه الأخيرة المكان الذي أُفرد للتّابع كما عرَّفه غوها وزملاؤه في الثمانينيّات، أي كفئة تتمتّع بالقدرة الخاصّـة علـى الحركـة، ومُتمايزة تماماً عن سياسـة الحاكمين. ما كَتبه براكاش عن الهند في العام 1999 في المقطع التالي يُمكن أن ينطبق كذلك على ما قاله غوها عن التّابع في العام 1982:

«إنّ النظـرة التـي يقدّمها الاسـتعمار عن مَسـاره الخاصّ فيهـا الكثير من الاسـتعلاء والجمود، بحيث إنّه يطمس الألاعيب والتناقضات والتشـوّهات التي وَاكبت مُمارسته للسلطة [...]. فالوقوع ضحيّة هذه الرؤية يقودنا إلى الاعتقاد بأنّ مُمارسـة السـلطة الاسـتعماريّة لم تُنتِج سـوى علاقة السيّد بالعبـد، وأنّ تاريخ الهنـد البريطانيّة ما هو إلّا تاريخ الخضوع (أو المُعارَضة) للمَسارات التي حدّدتها علاقة السيطرة هذه».

هكذا، من غوها إلى تشاترجي وبراكاش، إنّها استمراريّة مُتناقِضة لفكرٍ التّابـع، ذلـك أنّ إعـادة التموضُـع الأميركي للمؤرّخين الهنـود قاد إلى تعميق عددٍ من الموضوعات في الكِتابات التي صدرت في الثمانينيّات، بحيث أُعطيت معنى سياسيّاً وفكريّاً جديداً. لقد تنامى التشكيك بشكلٍ خـاصّ بالإطـار الوطنـي وبمفهـوم التاريخ الـذي تحتلّ فيـه العقلانيّة الأوروبيّـة مَوقعـاً مركزيّاً (العناصر التي اسـترعت بالفعل انتباه غوها) على ضوء التشـكُّل العابر للحدود الوطنيّة للمجموعة الأصليّة، وإدخال أفكارٍ فلسـفيّة تتعلّق بالاختلاف في التاريـخ. ميّزت هذه التحوّلات أيضاً عمـل المـؤرِّخ الثالـث والأخير الـذي سـوف نتناوله بالـدرس، ديبيش شـاكرابرتي، والذي سـعى مشـروعه «ترييف أوروبا» إلى أن يُتابع حتّى

النهايـة لـزوم قيام تاريخٍ بديـل، علماً بأنّ هذا المشـروع لم يخلُ من بعض سوء التفاهم والقراءات المُغرِضة إلى حدّ ما.

ديبيش شاكرابرتي Dipesh Chakrabarty

وُلد شـاكرابرتي في العام 1948 في كلكوتا (في عائلة متوسّطة وإنّما من الطبقة العليا)، وهو مثل سبيفاك، وتشاترجي وبراكاش، ينتمي إلى الجيل الأوّل الذي ترعرع في الهند الحاصلة حديثاً على الاسـتقلال. مع ذلك، فإنّ إنهـاء الاسـتعمار لم يكُـن بمقدوره، بين عشـيّة وضحاها، وضْـع حدّ لهذا «المَرجـع الصامت»[51] الذي كانت تشـكّله الحداثة الأوروبيّة في الهند. على العكس من ذلك، وصف شـاكرابرتي الشـعور بحضور كان شبه بديهي: «إنّ كلمة «أوروبا» لم تكُن تزعجني بأيّ طريقة في أثناء طفولتي وشـبابي في البنغال، في عائلة تنتمي إلى الطبقة المتوسّـطة في كلكوتا في مرحلة ما بعـد الاسـتعمار. كان إرث أوروبا أو السـلطة الكولونياليّـة البريطانيّة [...] في كلّ مكان: في إشـارات السير، في تأسّف البالغين على انعدام الحسّ المَدني بين الهنود، في لعبة كرة القدم والكريكت، في زيّ المدرسة الذي كنتُ أرتديه، في مقالات وقصائد القوميّين البنغاليّين الذين كانوا ينتقدون التفاوت الاجتماعي (وبخاصّة ما كان يسمّى النّظام الطبقي)، في النقاشات الضمنيّـة أو الصريحـة حول زواج الحـبّ والزيجات المدبَّـرة، في المنتديات الأدبيّة ونوادي روّاد السـينما. عمليّاً، في مجريات الحياة اليوميّة، لم تكُن «أوروبا» مشـكلة يتوجّب حصرهـا ومُعالجتها بصورة واعية». خلافاً لزملائه، لـم يتحوّل إلى التاريخ إلّا لاحقاً، بعد دِراسـة الفيزيـاء والإدارة في كلكوتا،

---

(51) مـا عـدا الإشـارة إلـى عكـس ذلـك، فإنّ جميع الاقتباسـات مأخوذة من : د. شـاكرابرتي، **تريـيف أوروبا**، مرجع سـبق ذكره.

عندما التحق بالجامعة الوطنيّة الأستراليّة في كانبيرا في العام 1976، حيث أَنجـز أطروحة حول عمّال مَصانع الخَيْش (الجوت) خلال اسـتعمار البنغال، ناقشـها فــي العام 1984. هنـاك التقى بغوها، الذي كان أسـتاذاً زائراً في تلك السنوات، وانضمَّ إلى الفريق المؤسِّس لـ«دراسات التّابع»، وكان قد أنْهى للتوّ شهادة الدكتوراه.

المسـار الأوّلـي لشـاكرابرتي يبـدو إذاً أقـلّ تقليديّـة مـن مَسـار زملائه، الـذي تميَّز بشـيء من الهامشـيّة. فبعـد أن التحق متأخِّراً بمجـال التأريخ، بـدأ مسـيرته المهنيّة في أسـتراليا التي كانـت في الثمانينيّـات بعيدة عن المَراكز الفكريّة في أوروبا وأميركا الشماليّة. وهو لم يتوجّه إلى العاصمة الاستعماريّة السابقة [لندن] ومن ثمّ يحطّ به الرّحال في الولايات المتّحدة إلّا عند منعطف التسـعينيّات والعقد الأوّل من القرن الحادي والعشـرين، بفضل تطوير الدراسات ما بعد الكولونياليّة والنجاح الذي لقيه كِتابه **تريف أوروبا**، الأمر الذي أَسهم في حصوله على منصب أستاذٍ للتاريخ في جامعة شيكاغو. ومع ذلك، مثل غيره من مؤرّخي «دراسات التّابع»، قام الانتقال بدَورٍ أساسيٍّ في تطوير تفكيره، وإن يكُن في اتّجاهٍ يتحسّن إدراكه بشكلٍ دقيق.

فــي حالتـه، لم تكُن الهجرة مهمّـة لكونها أتاحت له الالتحـاق بالخارج (كما كان الحال، على سـبيل المثال، من سـبيفاك إلى دريدا) بقدر ما تسبَّبت له مِـن تمزّق داخلـي لابتعاده عن الهند التي كانت الحياة فيها أليفة بالنسـبة إليه لدرجة أنّ المركزيّة الفكريّة للغرب لم تكُن مَوضع تشـكيك هناك على الإطـلاق: «كانـت نقطـة البدايـة [...] الصمـت ووجود الفكـر الأوروبي في الحيـاة والمُمارَسـة الهنديّـة. كان التنوير جزءاً من طريقتـي في النّظر إلى الأشياء. ببساطة، لم أكُن على وعي بذلك».

حيـن راح شـاكرابرتي بشـكلٍ خاصّ يُعيـد النّظر بفكر ماركـس، وهو كاتِب نموذجـي للحداثـة الغربيّة يتناغم بقوّة مع المشـهد الفكـري الهندي، بدأ فعلاً بإعادة تقييم ما كان مألوفاً لديه في السـابق، والتشـكيك في عالَميّة العلـوم الاجتماعيّة الأوروبيّة. فعلى عكس ما كان يظنّه الماركسـيّون، لم يكُـن هناك ما يضمن بأنّ رؤية ماركـس للتاريخ والتصنيفات التي تركها لنا يُمكـن أن تفيدنـا بشـكلٍ وافٍ لتحليـل وضع بلـد غير أوروبي مثـل الهند. فـي هذا الجوّ من الشـكّ، غادرَ تشـاكرابرتي إلـى أسـتراليا. «إنّ التململ النظري الذي كنتُ أشعر به عزّزته تجربتي في الابتعاد عن الحياة اليوميّة في الهند». كما شاركَ بعملٍ نظري سوف يقوده إلى إعادة التفكير بالاستعمار الهنـدي انطلاقـاً مـن الخارج. هنا مرّة أخرى، ما كشـفته لـه أطروحته حول المَصانع الهنديّة لم يكُن يتطابق إلّا جزئيّاً مع النظرة الماركسـيّة للعلاقات الطبقيّـة: قامـت انتمـاءات العمّال العشـائريّة والمحليّـة أو الدينيّة بدَورٍ أساسـيٍّ في العلاقات الاقتصاديّة، وكذلك فعلَ عالَم الأرواح والآلهة الذي استمرّ في التأثير على واقع لا يُمكن اختزاله أبداً بالاحتساب البارد للحداثة الرأسماليّة. وقد ذكر في وقت لاحق: «كلّما حاولتُ أن أتخيّل العلاقات في المَصانـع الهنديّـة من خلال التصنيفـات التي تركها ماركـس وأتباعه، كنتُ أعـي أكثـر التوتّر الذي كان ينبع بالعمق (ويُمكن القول بشـكلٍ لصيق) من الأصول الأوروبيّة لفكر ماركس»، مُعترِفاً بذلك ببعده عن التيّار الماركسي صاحب التأثير الكبير في البنغال، وبشكلٍ أعمّ عن البُعد العالَمي المنسوب إلى الفكر الأوروبي.

لـم يكُـن التقليـد الفكري لأوروبا بحـدّ ذاته هو الذي أثار التسـاؤلات لدى شـاكرابرتي حين غادر الهند، بقدر ما أثاره تعميم هذا الفكر على سـياقات خـارج أوروبا. من هنا، وفي الوقت نفسـه الذي كانـت أعماله تدفع به إلى

إعادة تقييم فكر ماركس، تمكّن من أن يرى بعيون جديدة كم أنّ الحداثة التي كانت الهند تبنيها تطبّعت بالفكر الأوروبي. إلّا أنّه نظرَ إلى هذا الفكر من ضمن سياقه المحدود وليس كمرجع نهائي لا يُمكن تجاوزه. لا حداثة إلّا إذا كانت محليّة، ومُنفصلة، ومتشــكِّلة من جديد؛ وقد أظهرت التنقّلات التــي قـام بها مؤرِّخنا إلى أيّ مدى يُمكن للمنحــى العالَمي لأفكار الحداثة أن «يبدو مُختلفاً تماماً في ســياقات مُغايرة». في ابتعاده عن الهند، خســر شــاكرابرتي شــيئاً من الثقة في عالَميّة المنظومة العِلميّة الغربيّة. إلّا أنّه في المقابل، اكتســب حسّــاً نقديّاً ســمحَ له بالتســاؤل حول إمكانيّة قيام تاريــخ بديــل للحداثــة، وهو في هذا الصــدد يصرِّح متكلّماً عــن كِتابه **تريبف أوروبــا**: «مــن دون تجربة الهجرة - مزيج قوي من الخســارة والربح، إطلالة علــى إمكانــات جديدة قد لا تعــوِّض بالضرورة تلك التي أُغلقت- أشــكّ في أنّنــي كنــت ســأكتب هذا الكِتــاب». فكِتابه الأكثر شــهرة، في هــذا المجال، يحمل بصمة الحياة المُهاجِرة والمُعولَمة، ولكن ذلك لا يعني حياة لا ترتبط بأيّ مكان.

لأن ما يميّز مســار وعمل شــاكرابرتي هو جهده لإيجاد شــكل من التأقلم بمــا يتجاوز حياته الممزَّقة بين ثلاث قارّات. عن كِتابه **تريبف أوروبا**، يُمكنه القــول إنّــه «نِتاج العَولمة. العولمة كانت شــرط وجوده. لكنّه أيضاً ســعي لإيجاد مَوقع يُمكن من خلاله تحديد الخســارة التي تســبّبها العَولَمة». إنّ اهتمامه بالســياقات المحليّة، وقناعته الراسخة بأنّ «المكان يحدِّد الفكر» يبيِّــن كيــف أنّه من الخطأ الاعتقاد بأنّه المُدافع عن عالَم مُعولَم – يشــهد علــى ذلك أيضاً مُعارضتــه لمايكل هارت وطوني نيغري، اللّذَين في الســنة التــي صــدر فيها **تريبف أوروبا**، اعتبــرا أنّ الانزياح المركــزي وغياب المكان يشــكّلان اســتراتيجيّة نضاليّــة ضدّ رأســماليّة لــم تعُد هي بالــذات مرتبطة

بمكانٍ مُحدَّد[52]. إنّ جزءاً مهمّاً من أعمال شـاكرابرتي يُمكن أن يُقرأ على العكـس مـن ذلك، على أنّه محاولـة للنظر إلى الانتشـار العالَمي للحداثة الغربيّـة، بالتـوازي مع نقيضهـا المتمثّل بالتواريخ والفضـاءات الخاصّة. إنّ عنـوان واحـد مـن أعماله الأخرى بالـذّات، **مَواطـن الحداثة**[53]، هو إشـارة واضحـة إلـى هذه الحالة المُتناقضة، والتي يُعـرب عنها كذلك هومي بهابها الذي يَستحضر في مقدّمته للكِتاب «الغريزة الغريبة في أن يكون المرء في ديـاره»، وفـي الوقت ذاته في لا مكان وفي كلّ مكان، وهو يتشـارك بهذه الفكرة مع شاكرابرتي (الذي يلعب على معنى كلمة «غريب uncanny التي تترجم مصطلح فرويد «غرابة مقلقة» unheimlich، والذي يعني في معناه الاشـتقاقي: مَـن يُحـرم من بيتـه أو دياره). هذا هو السـبب أيضـاً في أنّ شـاكرابرتي اسـتخدمَ بقوّة التقليد الفلسفي التفسيري في **ترييف أوروبا**. وهـو بالفعـل يتلاقى مـع هايدغر وتسـاؤله حول معنى أن يَسـكن المرء أو يكـون في العالَم، وهي إشـارات مرجعيّة يحشـرها بشـكلٍ غير متوقَّع إلـى جانب بعض الأفـكار لماركس حول الرأسـماليّة، والتـي أزعجت بعض قرّاء **دراسـات التّابع** المُغالين في يسـاريّتهم، وولّدت اتّهامات بالانحراف الثقافـويّ (وحتّـى الانحـراف الهندوسـي القومـي) وُجّهـت إلـى الأعضـاء الأميركيّيـن مـن ضمـن المجموعـة الذيـن اتُّهمـوا بتخلّيهم عـن مبادىء التنوير[54].

---

(52) مايكل هارت وطوني نيغري، **إمبراطوريّة**،
Michael Hardt et Toni Negri, **Empire**, Cambridge, Harvard University Press, 2000.

(53) د. شاكرابرتي، **مَواطن الحداثة**، مرجع سبق ذكره.

(54) حـول الانتقـادات والـردود عليهـا، أنظـر د. شـاكرابرتي، «تواريـخ جذريّـة وأسـئلة عقلانيّـة التنويـر. بعـض الانتقـادات الحديثـة لدراسـات التّابـع»،
«Radical histories and questions of enlightenment rationalism. Some recent critiques of subaltern studies», **Economic & Political Weekly**, vol. 30, n° 14, avril

بـدلاً من السـعي إلى اتّخـاذ موقف في هذا النقـاش الأخير، يبدو من المُناسـب أن نسـأل كيـف أدّى مَسـار شـاكرابرتي المتأخّـر إلى ظهور مشـروع تأريخـي بديل والشـكل الـذي اتّخذه. فـي المسـتوى الأوّل، يُمكننـا أن نـرى فـي فكرة «ترييـف أوروبا» بالـذّات محصّلـة لعمليّات الانتقـال المُتتاليـة لأحد المؤرّخين الهنود قياسـاً بالتأريخ السـائد في الهند، سواء التأريخ ما بعد الكولونيالي أم القومي. فكلاهما يتشاركان فـي العديد مـن أوجه التشـابه، مثلما تبيّـن لغوها منذ العـام 1982. يعطي شـاكرابرتي لهـذا النقد طابعاً راديكاليّاً، ذلـك أنّ مغادرته الهند جعلته يأخذ مسـافته من النماذج التحديثيّة والغربيّة التي كانت لا تزال موجودة وإنْ بشـكلٍ مُسـتتر في بلده. فهو نظراً لالتحاقه منذ البداية بمُغامرة مجموعة التّابع، راحَ يُتابع خطوات حركة تهدف إلى ابتداع كتابة جديـدة للتاريـخ. من هنا فإنّ كِتاب **ترييف أوروبـا** الذي صدر بعد ثماني عشرة سنة من أوّل مجلّد من **دراسات التّابع**، يستند إذاً إلى رصيدٍ عمّا يقرب من عقدَين من البحث. لكنْ في الوقت نفسـه، تابعَ شـاكرابرتي النقاشات التي رافَقت المنعطف الأميركي، في وقت تقرَّب هو بالذّات مـن مجموعة شـيكاغو. ولمّـا كان على وعي بأهميّـة أن يُعطى معنى فلسـفيّاً قويّـاً لفكرة «الاختـلاف» من أجل الإحاطـة بخصوصيّة الحداثة الهنديّـة مـن دون الوقـوع في مَزالق التاريخ الوضعـي، فإنّه على خطى سـبيفاك، اسـتعانَ بالتقليد التأويلي (هايدغر، دريدا ، وحتّى بنيامين). بكلّ حال، إنّ مفهوم الاختلاف موجود أيضاً في العنوان الفرعيّ للكِتاب **«الفكـر الاسـتعماري والاختلاف التاريخي»**. لكنْ، على خلاف سـبيفاك،

1995, republié dans V. Chaturvedi (dir.), **Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial**, op. cit.

يبقـى شـاكرابرتي مؤرِّخاً فـي المَقام الأوّل، يسـعى لأن يعطي معنى لمادّة تاريخيّة، وهو لا يسـلك الدروب الأكثر راديكاليّة مثل زميلته في جامعة كولومبيا، وإنّما يسـعى إلى تطعيم جهده البحثي، بتفكير حول إمكانيّـة كِتابـة تاريخٍ للهنـد لا يكـون (بالكامل) خاضعاً لنمـاذج التأريخ الغربي الذي يُفترض أنّه عالَميّ.

يبقى أن نفهم كيف أنّ هذا المشـروع سـيُترجَم بشـكلٍ ملموس في **تريف أوروبا**، وهو من بين أكثر الكُتب في تيّار ما بعد الكولونياليّة الذي أُسيئت قراءته؛ فهو كان مَوضع إشادة أو ذمّ (بشكل عشوائي، في كثير من الأحيان) بسـبب أطروحة – نهاية المَعـارف الأوروبيّة الحديثة، التي هي في مرحلة احتضار من خلال الثأر المَعرفي للشـعوب المُسـتعمَرة سابقاً- لم يُجاهر بها الكاتِب في الواقع أبداً[55]. على العكس من ذلك، ما يلفت النَّظر في أطروحته هو كيف أنّ المَعارف الغربيّة تبقى «حاجة ضروريّـة»، «ذات فائـدة كبـرى»، وكيف أنّـه لا مجال للتخلّـي عنها - في قراءة تناقض مقولة سعيد في كِتاب **الاستشراق**-. نظراً لأهميّتها لمَن يرغـب فـي فهْم واقع مجتمعات ما بعـد الكولونياليّة. إنّ الفكرة التي انطلق منها شـاكرابرتي هي في الظاهر أكثر بسـاطة، لكنّها في الواقع أكثر تعقيداً. بصورة مبسّطة جدّاً، المطروح في **تريف أوروبا** هو إعادة النّظـر «بتيّار محدَّد من التنمويّة التي يُطلِق عليها [شـاكرابرتي] اسـم التاريخانيّـة». والمقصـود بذلـك هو تصـوّر لتاريخٍ عالَميّ يتبع المَسـار الـذي افتتحتـه أوروبـا. ليـس لأنّ أوروبـا تكون قـد اخترعـت الحداثة

(55) حـول هـذه المسـائل تعـرّض شـاكرأبرتي لانتقـادات لاذعـة؛ أنظـر فيفـاك شـيبّر، «نظريّـة مـا بعـد الكولونياليّـة وشـبح رأس المـال»، مرجـع سـبق ذكـره؛ جـان - لـو أمسـال، **الغـرب المعلّـق**، مرجـع سـبق ذكـره.

والرأسـماليّة، المُعتمدتّيـن لاحقـاً مـن بقيّة أنحـاء العالَـم فقط، بل لأنّ التاريـخ كاختصـاص بالذّات لن يكون سـوى نسـخة عـن التصنيفات والمَفاهيم التي اخترعها الأوروبيّون لدراسة حالات تتطابق في العالَم غيـر الأوروبـي مع النموذج الغربي الأصلي. فالهنـود محكومون بتأريخٍ (اخترعـه الأوروبيّـون) من أجـل الإحاطة بالهنـد الكولونياليّـة التي لن تكـون الحداثـة فيها سـوى تكرار للحداثة بشـكلٍ عـامّ (والتي اخترعها الأوروبيّون أيضاً وأيضاً).

فـي حـدّ ذاتهـا، تبقـى هـذه النظريّـة المضـادّة للتاريخانيّـة قريبة من المشـروعات التي بلورها غوها، تشـاترجي أو براكاش. إنّ مُلامسـتها لأبحاث عبد الملك أو سـعيد، على الرّغم من الاختلافات التي ذكرناها، واضحة أيضاً. ويُمكننا أخيراً أن نقرّبها من مشروعات «الحداثة البديلة» التي شـاركَ فيها عددٌ من الكنفوشيوسـيّين. ومع ذلك، فإنّ التشـابه هو جزئيّ فقط؛ لأنّ شـاكرابرتي يعرِّف مشـروعه لتاريخ آخر بطريقة أكثر دقّة، ويَسلك مَسارات خاصّة به. على مستوى أعمق، تأتي مهمّة ترييف أوروبا في خطّ عملٍ مزدوج، نستعرض خطوطها العريضة في نهاية هذا الفصل.

الخـط الأوّل، يتوجّـب إيجاد وكِتابة تاريخ يندرج «في زمن غير مُتكامل»، «لا تاريخاني»: زمن لا يكون الزمن كما حدَّده التاريخ الأوروبي، أو أيضاً «زمـن تاريخـي لـم يكُن فيـه الزمن التاريخـي موجوداً بعـد». من أجل مُقاربة هذا الزمن، الذي هو بالتأكيد غير بديهي، يسـتعين شـاكرابرتي أيضاً ببَيت شـعر من شكسـبير (علّق عليه دريدا كثيـراً في كِتابه **أطياف ماركـس**): زمـن «مفصليّ»، مُنحرِف، مضلَّل، فاقد السـيطرة على ذاته.

قد يبدو تأثير الدراسات الأدبيّة ودراسات ما بعد الحداثة هنا في أقصى حدوده. ومع ذلك، يستمرّ شاكرابرتي في مُتابَعة برنامج عمل تأريخي عندما يصوِّب إلى «تعدديّة الأزمنة الموجودة في وقتٍ واحد». والدليل الأكثر إيضاحاً لذلك نجده في الفصل الثاني، «تاريخان لرأس المال». كما يشير عنوانه، المقصود هو أن نجد ما وراء تاريخ الحداثة الاستعماريّة الهنديّة (حيث دَفَعَ الاستعمار البريطاني باتّجاه إقامة حداثة ورأسماليّة ذات جذور أوروبيّة) تاريخاً آخر لم يتمكّن تاريخ الحداثة الإمبراطوريّة من طمسه بالكامل. فالاستعمار الذي زعزعَ أُسس هذا البلد الذي نسمّيه اليوم الهند، تركَ مع ذلك شرائح واسعة من المجتمع سليمة، أو دفعها لإعادة تشكيل نفسها من دون أن تكون تحت قبضته المباشرة. يسمّي شاكرابرتي «تاريخ 1» التاريخ الشامل لعالَميّة الحداثة ورأس المال الأوروبيّين؛ و«تاريخ 2» تلك الطبقة من الزمن التي أفلتت من قبضته، مما جعل التاريخ 1 غير مكتمل بالضرورة. إلّا أنّه يشدّد مع ذلك على عدم اعتبار التاريخ 2 وكأنّه «المقابل» للتاريخ 1، نقيضه، حداثة مضادّة تكون الصورة المُعاكِسة للحداثة. إنّه يقول، بالأحرى، بوجوب التعامل مع التاريخ 2 «كفئة تقتضي مهمّتها باستمرار أن تُعاكس القوّة الشموليّة للتاريخ 1». هكذا من ضمن التاريخ العالَمي الحديث، يستمرّ وجود زمن آخر يعطِّل مَساره ويُعيد تشكيله باستمرار، مؤكِّداً على فشل أوروبا في فرْض نفسها بالكامل، أي في أن تكون أكثر من مُقاطَعة بسيطة في العالَم.

يُمكننا مع ذلك، أن نتذرّع بالقول إنّ هذا الاستدلال المنطقي حول الطبيعة التعدديّة للزمن يظلّ فلسفيّاً إلى حدّ بعيد وغير قابل للتطبيق.

لكنّ الأمر ليس كذلك. وهو يتلاقى في الواقع مع خطّ عمل ثانٍ يقوم علــى فهم الواقع «من دون افتراض أيّ أولويّة، وإن منطقيّة، للعامل الاجتماعــي»، وهــو اقتــراح يكمّله شــاكرابرتي علــى الفــور، مضيفاً أنّه يعتقد بأنّ «الآلهة والأرواح هُم مُعاصرون بشكلٍ وجوديّ للبشر». هنا مــرّة أخــرى، قد تبــدو الفكرة معقّــدة. وهي في الواقع محيّرة بشــكل خاصّ. يحثّنا شــاكرابرتي على التفكير بتاريخ نُفرد فيه مكاناً للمخلوقات التي نســمّيها خارقة، تماماً كما للبشــر. إنّ عالَم العمّال الهنود الذين يعملــون فــي المصانع الكولونياليّــة يتكوّن من الصــراع الطبقي حيث يتواجهــون مــع أربــاب العمــل الرأســماليّين، بقدر ما هــو مكوّن من مجموعة الآلهة الهندوس، أو غيرهم الذين يحيطون بهم ويتمّ الدعاء لهــم مــراراً وتكــراراً. مــن هنا، يقــول شــاكرابرتي، يتوجــب تقدير هذا التفصيل الأخير حقّ قدره، وإلّا يُخشى ألّا نكون قد فهمنا شيئاً من عالَم التابعين في نهاية القرن التاسع عشر. فالحداثة الأوروبيّة لم تضَع حدّاً لمجموعــة مــن المُعتقدات القديمــة. علاوة على ذلك، فــي الواقع، لا ينبغي لنا أن نتعامل مع هذه الآلهة على أنّها مجرّد «معتقدات»، وبقايا خرافات، واختراعات تنجم عن وعي مشــوّه؛ الآلهة ليســت كذلك أفيون الشــعوب. في هذا الســياق، لا يكتســب العامل الاجتماعي أيّ أولويّة: فالعالَــم الروحــي لا يُمكــن فهمه على أنّه مُشــتقّ مــن عالَم العلاقات الماديّة والموضوعيّة الذي يكتســي لوحده إطاراً واقعيّاً (هذا ما فعله، علــى ســبيل المثال، ماركس أو دوركهايم، اللّــذان اعتبرا الآلهة انبثاقاً عن علاقات اجتماعيّة لا تخلو من التشوّه).

هــل هــذا يعنــي أنّ شــاكرابرتي يعتقــد أنّ الواقــع التاريخــي لغانــدي مســاوٍ لواقع الإله كريشــنا؟ إنّ الجواب، الذي لا يتّســم بالوضوح عند

تقليـب صفحات **تريـف أوروبا**، يبدو لنا مع ذلك سـلبيّاً. يُمكن القول إنّ للمُعتقـدات مفاعيلهـا علـى الواقـع. فالقيـام بالصـلاة والتفكيـر والدعـاء لإلـهٍ أو لروحٍ، هـو إدراج الأمر بطريقة معيّنة فـي الوجود. إلّا أنّـه يتوجَّـب التنبُّـه لعدم الوقـوع في فلسـفة العصر الجديـد الزائفة، بقـدر ما يتوجّب الاحتماء من النقاط المُظلمة في التاريخانيّة. يبدو أنّ هاجس شاكرابرتي هو تجنُّب أن تؤدّي كِتابة تاريخ عقلاني، كذاك التاريخ النموذجـي الـذي أنتجته الحداثة الغربيّة، إلـى أن تَحجب جزءاً كبيراً من التاريخ الهندي.

فـي المقابـل، ليس مـن المؤكَّد أنّه سـعى إلـى تحديدٍ دقيـق للوضع الوجودي للآلهة والأرواح («المُعاصرين وجوديّاً» «existentially coeval» وفـق المصطلح الذي يسـتخدمه في اللّغة الإنكليزيّـة). إنّه يصوِّب على مـا لا يُمكـن لتأريـخٍ حديـث سـوى أن يُخطئـه، ويُحـدِّد ضمناً مـا الذي يتوجَّـب على تأريخ ما بعد كولونيالي بديل أن يكون عليه. لكنّ الشـكل الدقيـق الذي قد يتّخذه هذا التأريخ بالذّات ليس واضحاً بالضرورة. يذكر شـاكرابرتي أكثـر من مرّة أنّ المقصود هو «تاريـخ لم يوجد بعد»، من الضـروري اختراعـه، وهو أكثـر من تاريخٍ مُناهِض للنهـج الغربي، يدعونا للوقوف في فسحات الحداثة المُضيئة، في ذاك المكان الذي تبدو فيه المعـارف الغربيّـة ضروريّة بقدر ما هـي غير مُتلائمة، وحيـث المَعارف الوضعيّة حول الإنسان تُفسح في المجال أمام الوقائع الخارقة، وحيث يصل زمن الحداثة (ما بعد) الكولونياليّة إلى خواتيمه.

خـاتمــــة

هـل يُمكننـا، بعد التحليلات التي قمنا بها، أن نعود إلى المسـألة التي افتتحنا بها هذا الكِتاب - الصلة بين الانتقال والفكر النقدي- على أمل أن نتمكّن من تحديد مميّزاتها بشـكلٍ أفضل؟ في الصفحات السـابقة سعينا لإظهار تنوّع النقد ما بعد الكولونيالي كما التقارب بين تحليلات ومَسـارات مفكّرين هُـم مع ذلك على كثير مـن الاختلاف مثل غياتري سـبيفاك وتـو وايمينـغ، وبارثـا تشـاترجي وإدوارد سـعيد. فالانزياح الفكـري والسياسـي إزاء الغـرب، الـذي نـادى به جميع هـؤلاء يتغذّى بالأسـاس من انتقـالٍ جعلَ منهم المتحدّثيـن النقديّين عن عوالمهم الأصليّـة، فـي قلب هـذا الغرب بالـذّات. إلّا أنّ الهدف من هـذا الكِتاب لـم يكُن معرفة مـا إذا كان الانتقال يقوم بدورٍ فعّالٍ (هذه المسـألة منـذ المقدّمـة، كانت مجازيّة إلى حدّ كبير) بقدر السـعي لتحديد أبعاده المتعدّدة، وهو ما سوف نسعى إلى توضيحه الآن.

تُظهر مَسـارات ما بعد الكولونياليّة، أوّلاً وقبل كلّ شـيء، أنّ الانتقال اكتسـى معاني مُختلفة. فهو سـمحَ بأخذ مسـافة ممّا كان مألوفاً في

البلاد الأصليّة، أو على العكس من ذلك، بالتآلف مع غرب كان معروفاً إلـى حدّ ما. كذلك، شـكّلَ الانتقال مناسـبةً لاكتسـاب مَعـارف جديدة، والتحقّق من أخرى سـابقة، أو جلْب مَراجِع إلى قلب المَراكز الجامعيّة المُهيمِنـة بالـذّات. أخيـراً، مكَّن هـذا الانتقال من الجمْـع بين فقدان مجتمـع سياسـي أصلـي وإمكانيّـة تخيُّل إعـادة بنائه على أُسـس عبر وطنيّـة جديدة. بالتأكيد، تعايشـت هذه الطرائـق المُختلفة لدى معظم مثقّفـي مـا بعد الكولونياليّة، ولكن في تكوينـات ودرجات مُختلفة، ما أعطى لتفكيرهم التماعة خاصّة.

على مستوى ثانٍ، يبدو أنّ تجربة الانتقال تأثّرت بالعُمق بفترات زمنيّة محـدَّدة. إنّ إحدى فوائد مُقارَنة المَواقف الشـديدة الاختلاف، العائدة من جهة للنقد الراديكالي الذي مارسه المثقّفون الماركسيّون الهنود أو العرب، ومن جهة أخرى الكونفوشيوسـيّون اللّيبراليّون الذين غالباً ما كانوا مقرَّبين من جهات سياسـيّة فاعِلة مُحافِظة، تكمن في أوجه التشـابه العميقة التي ظهرت في سياق مَساراتهم المهنيّة. إنّ إعادة تعريـف ما بعـد الكولونياليّة، لدى هؤلاء وأولئك، هـي عمليّة طويلة. لم ينخرط أيٌّ من هؤلاء المفكّرين في وقت مبكّر في مشروعٍ يقوم على التشـكيك في نظريّات المعرفة الغربيّة. كما أنّهم جميعاً خضعوا للتنشئة من ضمن أُطر التخصّصات العِلميّة الكلاسيكيّة وبدأوا حياتهم المهنيّـة بمـا يتـلاءم مـع الأعـراف العِلميّـة القائمـة. كان الانعطاف النقـدي مسـألة نضـوج فكـري، وهو لم يحصـل في أغلـب الأحيان إلّا بعد بلوغ سـنّ الأربعين. وكما تسـنّى لنا أن نُبيِّن، لم تكُن المسـألة متعلّقـة بالعمـر، بقـدر ما كانـت نتيجـة مَوقع مهني. في المسـارات

البيوغرافيّـة، تقابلت هذه السـنوات مع الوصول إلـى مَواقع مُعترف بهـا (عـادةً ما كانـت فترة وظيفيّـة في جامعـة مركزيّة) داخـل مَجالٍ أكاديمـيّ فَتح أمامهم، في الوقت نفسـه، آفاق التعرُّف إلى الاختلاف. ومن المُفارقات أنّ هذا الاعتراف من المؤسّسات العِلميّة المُهيمِنة فـي الغـرب أتاح لهؤلاء الأشـخاص إمكانيّة التشـكيك بهَيمنة العلوم الغربيّة.

لكـنّ عمليّة إعادة التعريف هذه، كمـا قيل، ترتبط ارتباطاً وثيقاً بتاريخٍ جماعـي. يُمكـن قـراءة كِتابنا، في هذا السـياق، كإسـهامٍ فـي تحليل هـذه اللّحظة الحاسـمة التي شـكّلتها نقطة التحوّل في السـبعينيّات والثمانينيّـات، عندما أفسـح الأمـل (هل هو مجرّد وَهْـم؟) المتمثّل بشـكلٍ مـن أشـكال التقـدُّم العالَمي المُسـتنِد إلـى تجربـة الحداثة الغربيّـة اللّيبراليّـة، المجال أمـام تعدُّد الأُطر السياسـيّة، التي قامت فيهـا المُطالبات الثقافويّـة والخصوصيّة بدَورٍ أساسـيٍّ. بعبارة أخرى، لـم نَخـرج مـن هذه الفتـرة اليوم، في الوقـت الذي نرى فيـه العالَم العربـي يتخبّـط في نزاعـات يتزايد فيهـا تعبئة العامل الهُـوّي، وتُثبت الهند والصين قوّتهما على أُسـسٍ سياسـيّة وفكريّة، يريدونها داخليّة المنشـأ إلـى حـدّ كبير. لا بـدّ لهذا التاريخ الـذي يتعيّـن كِتابته، من أن يُسـائل بالتأكيـد العوامـل العالَميّـة والمتعـدّدة التـي زَعزعت معنى التاريخ الذي كان يُمكن أن يبدو مُتجانِسـاً ومُتماسِكاً. لكنّ النقاشات التـي قمنـا بتحليلها تشـير إلـى أنّ عاملَين على الأقلّ كانا حاسـمَين، وهُمـا التحـوّلات الرأسـماليّة وتلـك المتعلّقـة بالمَراجِع السياسـيّة المرتبطـة بالدولـة القوميّـة. ليـس من قبيـل المُصادفـة بالطبع أن

تكون الرأسـماليّة والأمّة اختراعان للغرب الحديث قبل أن ينتقلا بعد ذلك إلى خارج حدود أوروبا وأميركا الشـماليّة. كذلك، ليس من قبيل المصادفة أن تكون هذه الأسـئلة في صلب تسـاؤلات مثقّفي ما بعد الكولونياليّـة، ويُمكـن للمرء أن يفترض من دون مُجازَفة، أنّه إذا كان الأمر على هذا النحو، فذلك لأنّها في أساس ما دفعهم، في قلب هذا الغـرب بالذّات الـذي تمثّله الولايـات المتّحدة، للتشـكيك في مركزيّة هذا الغرب.

ومـع ذلك، تجدر الإشـارة إلى أنّ الاهتمـام الذي أوليناه لمحتوى هذه المُناقشـات يُشـير إلى أيّ مدى يجب أن نكون حذرين في التعامل مع الفكرة القائلة بأنّ قطيعة نهائيّة حصلت في السبعينيّات، مؤذنة بنهاية النمـاذج الغربيّـة لمصلحـة صيغها البديلـة. ومن دون أيّ نيّة سـجاليّة، فقـد أوحينـا في جميع مراحل الكِتاب إلى أيّ مدى كان ما بعد الحداثة الغربيّة الذي كان يصبو إليه مثقّفو ما بعد الكولونياليّة أمراً غير واضح المَعالِـم وغيـر محقَّق. لم يدّعِ أيٌّ من المفكّرين الذين درسـناهم أنّه يُمكن الاسـتغناء عن المَعارف الغربيّة؛ الأكثر طموحاً بينهم، أشـار في أحسـن الأحوال إلـى الخطوط العريضة التي قد تُسـهم في بلورة هذه الفكرة. كان ديبيش شاكرابرتي يعبّر عن ذلك بوضوح، ويبدو لنا مفيداً أن نختـم بملاحظاتـه: إنّ التاريـخ الذي يرصد تريـف أوروبا هو تاريخ لا يزال يتعيَّن اختراعه. أمّا بالنسـبة إلى النتائج السياسـيّة لعالَم ما بعد غربي، فقد ذكَّرت النقاشـات الكونفوشيوسيّة بمَخاطر التخلّي عن عددٍ مـن المَفاهيم المركزيّة للحداثة السياسـيّة الأوروبيّة - مثل القانون- فـي مُواجَهة الوحش لوياثان المتمثّل بالدول الآسـيويّة. باختصار، من

خـلال مُتابَعة المَسـارات الفرديّـة التي لا تَتبع تطوّراً خطّيّاً بأيّ شـكل، وكذلـك من خلال تقصّي الأفكار التي لا تتطـوّر البتّة وفق ثنائيّة ضدّيّة، نأمل في أن يُسـهم مشـروعنا لسوسـيولوجيا سياسـيّة لمُفكّري ما بعد الكولونياليّة في فهْم حركات سياسـيّة وفكريّة على الرّغم من كلّ تعقيداتها (وهذا يعني أيضاً تعقيد الظروف الضاغطة التي أسهمت في هيكلتهـا)، كان الغرب بالنسـبة إليها مَرجعـاً لا مناصّ منه بقدر ما كان واقعاً يتوجّب الإطاحة به، كما كان مجموعة من المَوارد التحرريّة بقدر ما شكّل اسمه شعاراً للهَيمنة.

هذا يستدعي تعليقاً أخيراً على ما يعنيه إخضاع الفكر ما بعد الكولونيالي للإسقاط السوسيولوجي، وعلى وجه الخصوص على واقع أنّ مثل هذه العمليّـة لا توصـل فـي أيّ شـيء إلى إفـراغ هذا الفكر مـن مضمونه النقـدي. إنّ إظهـار كيـف أنّ نظريّـاتٍ تتبلـور فـي تكوينـات اجتماعيّة وسياسـيّة معيّنة ليس في الواقع وسـيلة للتقليل مـن تأثيرها، بقدر مـا يُسـاعد بشـكلٍ أفضل على فهْـم المنحى النقدي الـذي تجريه على الواقع. بالنسبة إلينا، لا يقع على عاتق السوسيولوجيا، وهي بحدّ ذاتها مـن العلوم النقديّة، مهمّـة النقد الأعلى («نقد النقد»[1]). إنّها شـكلٌ مُحتمَل من النقد فحسب، لكنّها بذلك تفتح مَساحة للتفكير والتناقض حول الاستراتيجيّات المُختلفة المُمكنة لهذا النقد بالذّات. من ناحية، إنّ النقد ما بعد الكولونيالي، المُسـتنِد إلى مَرجع ثقافي، يميل إلى إزاحة

(1) لوك بولتانسكي، **في النقد. من أجل سوسيولوجيا التحرّر**،
Luc Boltanski, **De la critique. Pour une sociologie de l'émancipation**, Paris, Gallimard, 2009.

الإشـكاليّات الاجتماعيّـة والاقتصاديّـة من مجال التحليـل. ومن ناحية أخـرى، حافظَ النقد السوسـيولوجي، وبخاصّة في فرنسـا، لفترة طويلة علـى شـكلٍ من أشـكال الحذر إزاء ما بـدا أنّه يُهـدِّد بتذويب الجوانب الاجتماعيّـة في فئات العرق أو الثقافة. فالنقد المُرتبط بفكرة الثقافة من ناحية، واجهه إذاً النقد المُسـتنِد إلى ماديّة العامل الاجتماعي في الجهة المقابلة.

لا شكّ في أنّنا نستطيع أن نذهب إلى أبعد من ذلك: إنّ عِلم الاجتماع هو، في مجال الخطابات النقديّة للعلوم الإنسـانيّة، العِلم الذي ارتبط بشـكل جوهري بالغرب وبالنُّظم الاجتماعيّة والسياسيّة التي أسهمت فـي حداثتـه[2]. هذا لا يعني أنّ علم الاجتماع لم يعمل، في الغرب كما فـي أيّ مكان آخـر، كمَعين نقدي، بل إنّه وفّر المضامين النقديّة الأكثر تجذّراً في العُمق المَعرفي والسياسي لأوروبا. هنا بالضبط تكمن الميزة الاستكشـافيّة لعِلم الاجتماع السياسـي لخطاب ما بعـد الكولونياليّة، والتي تسمح بالتقاط ما يكوِّن خصوصيّة ومنطق النقد الأكثر راديكاليّة إزاء الغـرب فـي ضوء فئات الخطـاب العِلمي الأكثر ارتباطـاً بتاريخ هذا الغرب بالذّات. يُمكننا أن نرى في ذلك شـكلاً من أشـكال التناقض أو التفاضُـل؛ إلّا أنّ الأمـر ليس كذلك. في رأينا، إنّ الأمـر يتعلّق بالأحرى، بتقديـر ما الذي يشـكّل اسـتمراريّة الخطابـات النقديّـة، بخاصّة عندما تكـون محكومـة بمَواقف مُتعاكِسـة، لكنّها مع ذلـك تنتمي إلى فضاء

(2) حـول هـذه المسـألة، أنظـر العـدد الخـاصّ مـن مجلّـة **Current Sociology**، وبشـكل خـاصّ مقدّمـة ج. ك. بهامبـرا Bhambra، «إنتـاج المَعرفـة فـي السـياق العالَمـي. القـوّة والاسـتعمار»، المجلّـد 62، العـدد 4، 2014، ص ص 451-456.

المعنى ذاته. من خلال عزوفه عن كشف أيّ قوّة أو ضعف لنقد ما بعد الكولونياليّة، يُمكن لعِلم الاجتماع السياسي الواعي لوضعيّته كخطاب نقـدي غربـي، أن يكون أكثـر إدراكاً، وانطلاقاً من افتراضات مُعاكِسـة، لمـا يكـوِّن خصوصيّة نقد يقوم به انطلاقاً من الغرب وضدّ هذا الغرب، مفكّرو ما بعد الكولونياليّة.

وأخيراً ما يكشف عنه عِلم اجتماع ما بعد الكولونياليّة، هو الاستمراريّة والتوتّـرات التـي تطبع فضاء النقـد، وفقاً لاختياره فـي أن يعتمد على مَـوارِد الثقافـة والاختـلاف، أو علـى العكـس مـن ذلك، سـلوك درب اسـتقصاء البنى الاجتماعيّـة وأوجه عدم المسـاواة الماديّة (وبالطبع عندما يبحث عن طُرقٍ للتوفيق بين هذَين النهجَين). هناك مصلحة قويّة باسـتجلاء تنوّع أنماط النقد والتدقيق في ما تعكسـه مرآة هذا النقد باتّجاهاته المُختلفة. سـيكون من مصلحة الخطاب ما بعد الكولونيالي أن يخضع لإعادة التقويم على ضوء مَناهج عِلميّة، كعِلم الاجتماع، الذي يُحافـظ علـى ارتباطٍ عميـق بالمنظومـة المعرفيّة الغربيّـة. وبالطريقة نفسـها تتعـزّز التخصّصـات الأكثر كلاسـيكيّة من خلال الإصغـاء إلى ما يقولـه مثقّفون (آسـيويّون، هنـود أو عرب) عن علاقتهـم الأصليّة مع منظومـات أسـهمت في أن يُسـيطر الغـرب الحديث على سـائر أنحاء العالَـم. مـن هـذا الجانب، يُراهـن الكِتاب علـى أن يُحدِّد هـذا التحاور بيـن عِلـم الاجتماع والدراسـات ما بعد الكولونياليّة أبعاداً لما سـوف يكـون عليه في السـنوات المقبلة، فضاء النقـد. إنّ التوتّر الذي يمرّ به هذا الفضاء هو في الواقع التوتّر الذي يُسـيطر على فكرٍ شـديد التأثّر بالغرب، على الرّغم من أنّه ينفصل شيئاً فشيئاً عن هذا الغرب بالذّات.

انطلاقاً من ذلك، لا بدّ من قراءة السوسيولوجيا السياسيّة لمثقّفي ما بعد الكولونياليّة على ضوء ما يُمكن أن يتكوّن منه أو يكون عليه فكرٌ نقديّ في عالَمٍ تَعَوْلمَ بالأسـاس تحت تأثير الغرب، لكنّه يسـعى حاليّاً للتخلّص من هذا التأثير.